des ...ischen Bewusstseins.

Walser

Über die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins E. v. Hartmanns.

Eine kritische Darstellung seiner Moralprinzipien.

Inaugural-Dissertation

einer

hohen philosophischen Fakultät

zu

Leipzig

von

Julius Martin Walser,

cand. rev. min. hung.

Leipzig-Reudnitz.

Druck von August Hoffmann.

1897.

Meiner geliebten Mutter

in dankbarer Treue.

Die vorliegende Dissertation umfaßt die größere Hälfte des eingereichten Manuskriptes. Die Weglassung eines Teiles der Arbeit geschah auf Grund ausdrücklicher Erlaubnis der hohen philosophischen Fakultät zu Leipzig.

Der ungedruckt gebliebene Teil enthält die Behandlung der minder wichtigen Moralprinzipien Hartmanns. Dieser legt seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" die Zweiteilung desselben in ein pseudomoralisches, dessen Behandlung nur einen kleinen Bruchteil des Werkes bildet, und ein echtes zu Grunde. Das echte sittliche Bewußtsein teilt sich in das subjektive, objektive und absolute. Die Ausführung über die pseudomoralischen Prinzipien und über die subjektiven Moralprinzipien, die wieder in die drei Unterarten: Geschmacks-, Gefühls- und Vernunftmoral zerfallen, hat im Drucke keine Berücksichtigung finden können, sodaß nur die Behandlung der objektiven und der dem Hartmannschen Standpunkte eigentümlichen absoluten Moralprinzipien hier vorliegt.

Leipzig, am 15. Dezember 1896.

J. W.

Die Geschichte der Philosophie, des vorigen und dieses Jahrhunderts hat eine ganz besondere Wendung zu verzeichnen. In dem ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts schreibt Leibniz eine Théodicée, eine Rechtfertigung Gottes gegenüber dem bestehenden Übel in der Welt, und nennt diese die beste unter den möglichen. In dem zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts aber tritt Schopenhauer auf, erfüllt von grenzenloser Verachtung alles Wollens und Strebens, aller Weltfreudigkeit und alles Lebensdranges, und verkündet der Menschheit, daß diese Welt eine Welt des Jammers und der Qual, der höchste Inbegriff alles Elendes sei, eine Welt, die nach des Dichterts Worten nur: „wert ist, daß sie zu Grunde geht!" Trotz dieser sich gegenseitig ausschließenden Gegensätze aber, die Leibniz und Schopenhauer vertreten, dürfen uns dieselben nicht überraschen, sobald wir auf jene Weltanschauung zurückblicken, auf deren Boden sie erwuchsen. Ein persönlicher, über dem Getriebe der Welt stehender Gott ist es, in dem Leibniz den Quell alles Seins erblickt, ein Gott, der zugleich als höchste Intelligenz alles Seiende umspannt. Anders Schopenhauer! Ein persönliches höchstes Wesen, das zugleich reine Intelligenz wäre, ist ihm fremd und statt des persönlichen Gottes setzt er einen blinden, unpersönlichen Willen auf den Weltenthron. Fern von jeder theistischen Anwandlung duldet er nicht einmal die pantheistische Auffassung, um Alles Seiende nur aus dem Pantheitismus erklären zu können. Sieht Leibniz

in seinem Gott als höchster Intelligenz zugleich die Bürgschaft seiner unendlichen Weisheit und Güte, aus deren Hand diese beste der Welten hervorging, so erblickt Schopenhauer in seinem Willen das absolut Vernunftlose, dessen unvernünftigem Drange zum Leben diese schlechteste Welt ihr Dasein verdankt; von bewußter Schöpfung kann hier nicht die Rede sein. Es ist natürlich und die Konsequenz liegt zu nahe, als daß Leibniz das Sein dieser Welt nicht hätte hochschätzen müssen, in der doch die Lust und das Glück das Unglück so vielfach überwiegen, und in der selbst letzteres vermöge der absoluten Teleologie, mit der Gott die Welt regiert, stets zum Besten dient. Ebenso natürlich ist es aber, daß Schopenhauer in einer Welt, die einem unvernünftigen, blinden Willensdrange entstammt, deren Bestimmung es war, ewige Latenz zu bleiben und nicht in die Wirklichkeit zu treten, die wie ein ungerufener Gast ins Dasein trat, ihre Nichtexistenz vorzog, umsomehr als all die maßlosen Leiden, die die Menschen in ihr ertragen müssen, die Folge jener fürchterlichen Schuld sind, die der Wille auf sich lud, und die wieder nur durch das Zurücksinken ins Nichtsein gesühnt werden kann.

So sehen wir denn, wie der Optimismus durch den Pessimismus unseres Jahrhunderts abgelöst wird, wie sich die Weltfreudigkeit, die in dieser Welt und diesem Leben auch einen Selbstzweck, wenngleich im Dienste eines höheren Zweckes sieht, in die Weltverachtung und Lebensverneinung verwandelt, wie die irdischen, wenngleich vergänglichen Güter, denen der Optimismus auch einen positiven Wert beilegt, in der Hand des Pessimismus in trügenden Schein verflüchtigt werden.

Wie auffällig jedoch auch der Kontrast dieser beiden Weltanschauungen dem Betrachter sein mag, so wird dieser doch in der pessimistischen Weltanschauung kein so neues Evangelium finden können, wie es die Vertreter des Pessimismus anpreisen. So lange es Menschen gab, die über die Welt, das Leben und dessen Inhalt reflektierten, die Leiden und Freuden erwogen und verglichen, erschien den einen das

Dasein in glänzenderem, den anderen in düsterem Lichte. Von jenen Worten des Predigers „Es ist alles eitel" bis in unsere Tage zeigen sich auch in der Geschichte der Menschheit Erscheinungen düsterer Weltanschauung, trüber Resignation. Gewöhnlich ist es der durch andauernde Arbeit einer längeren Kulturperiode erschlaffte Geist, der müde in sich selbst zusammenbricht, resigniert freilich, aber nicht ohne das bittere Gefühl kalter Entsagung, die sich sodann in einer trüberen Anschauung alles Seins geltend macht. Jedoch wenn auch im Verlaufe eines menschlichen Lebens oder einer ganzen Geschichtsperiode auftretend, kann diese düstere Ansicht von vornherein doch nicht als philosophische Weltanschauung gewürdigt werden, vielmehr hat sie ihren Ursprung zumeist in der Sphäre des Gefühls, einerlei ob sie sich als oft und bei kleinlicheren Gründen auftretender Entrüstungs- oder Enttäuschungspessimismus oder gar in krankhafter Weise auf die Spitze getrieben, im Miserabilismus, äußert.

In welcher Weise dieser Stimmungspessimismus auch erscheinen mag, er kann wissenschaftlich weder erörtert, noch widerlegt werden, solange er eine unreine Verquickung einseitiger subjektiver Ansichten und erregter Gefühle ist. Der Pessimismus Schopenhauers trägt noch manches Merkmal subjektiver, sentimentaler Weltschmerzlichkeit, ebenso stumpfer Resignation an sich. Soll jedoch der Pessimismus von dieser unzuverlässigen Gefühlsverquickung sich zu einer philosophischen Weltanschauung herausgestalten, zu einer zusammenhängenden philosophischen Lehre werden, so muß er tiefer begründet werden.

Eben diese Anforderung einer tieferen Begründung des Pessimismus läßt es sofort deutlich erkennen, wie oberflächlich und unhaltbar die sogenannte empirische Beweisführung ist. Es ist die Art dieser Denkungsweise auf Grund gesammelter Erfahrungen einen, man könnte sagen, statistischen Nachweis zu liefern, daß in der Welt die Unlust die Lust stark überwiegt, und daß demzufolge nur von einer Negativität der

Lustbilanz die Rede sein kann. Die Unstichhaltigkeit dieses Beweises liegt auf der Hand und wird besonders klar, wenn man bedenkt, wie sehr die Meinungen über das Wesen und den Ursprung der Lust und Unlust auseinander gehen, wie wenig sich oft der Mensch aller erfahrenen Lust und Unlust bewußt ist, sodaß ein quantitativer Vergleich beider schon im engen Kreise eines Menschenlebens schwer wird, umso unausführbarer aber im Leben der Menschheit in weitestem Sinne. Ebenso darf es keineswegs unberücksichtigt bleiben, daß der Schmerz als Unlust viel stärker ins Bewußtsein tritt, als die Lust, die das Bewußtsein nicht derart erregt, wie der Schmerz, und daß bei öfterer Wiederholung letzterer dieselbe leicht zur Gewohnheit und so dem Bewußtsein oft kaum wahrnehmbar wird. Alle diese Umstände lassen zur Genüge erkennen, wie verfehlt es wäre, einen so durchaus einseitigen, subjektiven und relativen Maßstab an die Welt und das Leben legen zu wollen und auf Grund dessen auf die Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit der Welt zu folgern.

Die große Kluft, die Schopenhauer und Leibniz trennt, auszufüllen, scheint die philosophische Bestimmung E. v. Hartmanns zu sein. Hierin sollte ihm der Hegel'sche Panlogismus ganz besonders zu statten kommen. Von der festen Überzeugung durchdrungen, daß ein bewußtloser, blinder Wille nicht im Stande sei, allein aus sich heraus eine Ideenwelt hervorzubringen und sich zu objektivieren, nimmt er die logische, allweise Idee Hegels zur Hilfe und stellt sie dem Willen als alogischem als untrennbare Gefährtin zur Seite. Somit ist das Absolute, das Unbewußte die absolute Einheit von Willen und Idee, Alogischem und Logischem, die sich innerhalb des Absoluten als coordinierte Momente gegenüber stehen. Hartmann mußte dem Willen umsomehr ein zweites ebenbürtiges Prinzip beigesellen, als er ihn vor seiner Verwirklichung als reine Latenz, als latentes Sein betrachtete, das erst vermittelst eines anderen Prinzipes zum wirklichen Sein werden kann.

Ist hierin ein unbestreitbares Verdienst zu finden, das sich Hartmann durch Vereinigung von Wille und Idee erwarb, und scheint es auch der Welt durchaus würdig zu sein, sie nicht bloß aus vernunftlosem Willensdrange, sondern aus dessen Einheit mit der allweisen Idee hervorgehen zu lassen, so ist diese metaphysische Ansicht Hartmanns auch durch seine teleologische Weltanschauung bedingt. Soll nach der „Philosophie des Unbewußten" (S. 273—284) in jedem Willensakte große Zweckthätigkeit herrschen, und die bestehende Welt von allen existierenden die beste sein, und ist dieselbe Welt andererseits dennoch nur ein elendes Dasein und in den Augen der Philosophie das „zur Erscheinung Kommen der Thorheit des Wollens", so muß neben dem blinden Willen ein anderes, lichtvolles Prinzip stehen. Fast sollte man meinen, Hartmann breche mit der trostlosen Weltanschauung Schopenhauers, wenn er von einer Allweisheit des Unbewußten und Bestmöglichkeit der Welt" redet, wenn er in derselben nicht wie Schopenhauer, ein wüstes, planloses Durcheinander, ein ewig sich wiederholendes leeres Spiel sieht, sondern große Zweckthätigkeit und Zweckmäßigkeit darin findet. Und doch ist dieser Bruch nur ein scheinbarer. Wohl nennt Hartmann die bestehende Welt noch die beste, doch nur weil alle übrigen, die bestehen würden, noch viel elender wären. Es ist nur ein ganz relativer Wert, der hier der Welt zukommt, es wird ein kleineres Übel angenommen, da sonst ein nur größeres dem Menschen zufiele, der doch nur zwischen minderem und größerem Übel, nicht aber zwischen Übel und Lust wählen kann. Ist somit diese Welt auch nur das kleinste unter den möglichen Übeln, so wäre ihr Nichtsein doch ihrem Sein vorzuziehen und auch sie ist eine Nichtseinsollende.

So ist denn der Ausgangspunkt des Hartmannschen Pessimismus trotz der vielverheißenden Anerkennung einer relativen Annehmbarkeit des Weltwertes doch mit dem Ausgangspunkte Schopenhauers identisch: Das Nichtsein dieser Welt ist ihrem Sein unbedingt vorzuziehen. Ja, ich möchte

sagen, noch gesteigerter tritt der Pessimismus bei Hartmann hervor. Denn ist diese Welt bloß Produkt eines blinden Willens, so ist ihr Elend noch viel verständlicher und für das Bewußtsein einleuchtender, steht aber neben diesem blinden Willen eine allweise Idee, die im Moment, da der Wille zur Wirklichkeit wurde, zu ohnmächtig war, um sich gegen die Vergewaltigung durch den Willen zu schützen, so muß das daraus stammende Elend für den reflektierenden Verstand um so empörender sein.

So schlägt die Verknüpfung von Willen und Vorstellung, vom alogischen und logischen in der Welt mit der Anerkennung, daß dieselbe unter den möglichen die beste sei, im Grunde doch in das Gegenteil, in verstärkten Pessimismus um.

Wir sehen also, daß Hartmann, wenngleich einen anderen Weg einschlagend, doch schließlich bei dem Satze Schopenhauers anlangt: das Nichtsein der Welt wäre besser denn ihr Sein. Ebenso aber verhält es sich mit seiner Ansicht über den Begriff der Lust. Mit vollem Ernste bekämpft er den falschen Lustbegriff Schopenhauers, nach dem die Lust nur indirekt durch Aufhebung eines Schmerzes entstehe und so einen durchaus negativen Charakter an sich trage. Was hilft es jedoch, daß Hartmann in der Lust auch ein positives Gut und nicht bloß die Aufhebung eines Schmerzes sieht, daß er sie vom Begriffe der Unlust loszulösen sucht, wenn er nach Betrachtung des Lust- und Unlustverhältnisses in der Welt zu jenem Ergebnisse gelangt, daß gegenwärtig die Unlust nicht nur in der Welt im Allgemeinen in hohem Grade überwiegt, sondern auch in jedem einzelnen Individuum, selbst in dem unter den denkbar günstigsten Verhältnissen stehenden (vgl. Philosophie des Unbewußten S. 552).

Bei der Objektivierung des Willens, die für Hartmann mit der Schöpfung dieses Daseins zusammenfällt, hatte die von Hegel herübergenommene logische Idee eine ziemlich passive Rolle gespielt, indem sie dem grenzenlosen Drange des blinden Willens zum Opfer fiel; jedoch es sollte ihr auch

eine höchst wichtige, aktive Aufgabe zufallen. War es ein unglücklicher Schritt, den der Wille that, und ist so die Welt durch einen unvernünftigen Akt entstanden, so ist es der hohe Beruf der Idee, dieses Wollen ins Nichtwollen, das Dasein ins Nichtsein zurückzuführen, kurz, alles Geschehene zu annullieren. Diesen erbarmungslosen und doch nach den Prämissen Hartmanns höchst notwendigen Vernichtungsprozeß durchzuführen, ist Aufgabe des Logischen, das diese Aufgabe auf dem Wege des Weltprozesses erfüllt. Selbst gegen den Willen unfrei schafft sich die logische Idee zur Erfüllung dieser Aufgabe das Bewußtsein, in dem die Emanzipation der Vorstellung von dem Willen und seine Vernichtung durch diese vor sich gehen soll. In dieser Emanzipation des Intellektes vom Willen soll das Heil der Welt begründet werden, und nach Hartmann liegt auch hierin das Hauptziel des Weltprozesses. Dieses Bewußtsein, das die ganze Welt durchdringen soll, muß im Menschen ganz besonders feste Wurzeln fassen. Je höher die Stufe ist, die das Bewußtsein im Menschen erreicht, desto mehr muß es sich jener Illusionen bewußt werden, die der Wille verfolgt, desto mehr muß es mit dem Drange des Willens nach Glückseligkeit in Widerspruch geraten und ihn bekämpfen. Ist aber vor den Augen des Bewußtseins jede Illusion geschwunden, so muß es einsehen, daß nur Entsagung, gänzliche Entsagung zum Ziele, zur Erlösung von der Qual des Daseins, in den Frieden des Nichtseins führt. Der Mensch aber, der von dieser Einsicht durchdrungen ist, der sich als Glied dieser durch das Wollen zur Qual verdammten Welt fühlt, wird nicht, wie nach der Lehre Schopenhauers, in gänzliche Resignation, in das Nichts der Nirvana versinken, sondern mit aller Kraft an der Beschleunigung des Weltprozesses mitarbeiten, das damit verknüpfte Leiden aber um so standhafter ertragen, als er ja weiß, daß sich die Welt in und durch das Leiden, nicht aber zum Leiden entwickelt.

Die pessimistische Moral Hartmanns.

Es gehört gewiß zu den wenig umstrittenen Thatsachen, daß die Moral eines Philosophen oder einer philosophischen Richtung durch die jeweilige philosophische Weltanschauung streng bedingt ist, und daß es eine Inkonsequenz ist, wenn dieser Zusammenhang fehlt. Betrachtet man die philosophische Weltanschauung des Pessimismus, näher die Hartmanns, so wird der innigste Zusammenhang zwischen Philosophie und Ethik keine Minute zweifelhaft erscheinen können. Ich würde das am liebsten so ausdrücken, daß, wo seine theoretische Philosophie den Faden fallen läßt, diesen sofort die praktische Philosophie wieder aufnimmt.

Wir fragen nicht nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Ethik auf pessimistischem Boden, sondern begnügen uns damit, zu bemerken, daß die Vertreter des Pessimismus selbst Moralsysteme aufstellen und dies im engsten Anschlusse an ihre Theorie, daß sie also die Möglichkeit einer Ethik auf pessimistischem Boden für selbstverständlich halten. Alles dies trifft auch auf Hartmann im vollsten Maße zu. Das Ende seiner „Philosophie des Unbewußten" ist der Anfang seiner Ethik, das höchste und letzte Resultat ersterer zugleich die alles bestimmende ethische Norm. Das Logische ist ihm die rettende Macht, die den Weltprozeß zum höchsten und letzten Ziele, zum Siege des Logischen über das Unlogische, zum Ende des Prozesses dieser Welt ohne Rest, zur Erlösung leitet, und wenn er sofort darauf seinen leidenden Mitmenschen zuruft: „darum rüstig vorwärts im Weinberge des Herren, denn der Prozeß ist es, der zur Erlösung führen kann" (Philosophie d. Unbewußten S. 402), so ist dies ein klarer Beweis des innigen Zusammenhanges seiner theoretischen Philosophie und Moral.

In Anbetracht dieses engeren Zusammenhanges Hartmannscher Philosophie und Ethik, vermöge dessen seine „Philosophie des Unbewußten" seine Ethik implicite bereits in sich beschließt, bin ich der Überzeugung, daß, falls Hartmann auch

kein spezielles ethisches Werk verfaßt hätte, man über seine ethischen Ansichten überhaupt nicht zweifelhaft sein dürfte. Die „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins", die seinem ersten Hauptwerke durchaus treu bleibend die hier im Keime enthaltenen ethischen Prinzipien erschöpfend erörtert, bestätigt auch meine obige Ansicht. Es bedarf somit kaum der Erwähnung, daß Hartmann diesen seinen ausgeprägten Pessimismus auch in seine Phänomenologie hinübertrug. Dazu sah er sich ja schon durch seine unerschütterliche Überzeugung verpflichtet, nach der das Heil der zukünftigen Moral bloß auf pessimistischem Boden zu gewärtigen ist. Der unklaren, in Vorurteilen befangenen Vergangenheit genügte die Weltfreudigkeit, die Zukunft aber gehört dem Pessimismus an. Vor der Schärfe des modernen reflektierenden Denkens, vor der immer mehr um sich greifenden Steigerung des individuellen und des Gesamtbewußtseins zerrinnen die Illusionen, und eben darin sieht Hartmann die Aufgabe der Philosophie, daß sie „rücksichtslos nach Wahrheit forscht, unbekümmert darum, ob das, was sie findet, dem in der Illusion befangenen Werturteile behagt oder nicht." Mit suveränem Stolze sieht Hartmann auf die Oberflächlichkeit und Sorglosigkeit des einseitigen Optimismus herab; nicht minder verwirft er aber auch den einseitigen Pessimismus, der aus nihilistischer Verzweiflung zu dem gleichen Ziele, dem thatenlosen Quietismus, zur Resignation führt. Hartmann hält jede Weltanschauung für verfehlt und durchaus unfruchtbar, die nicht fähig ist „den denkbar stärksten Impuls zum thätigen Handeln zu geben" und sieht den Anfang aller Unsittlichkeit in thatenlosem Quietismus. Wie sehr er daher auch den Pessimismus Schopenhauers als Morgenrot einer neuen Weltanschauung rühmt, so hält er doch die von ihm gepriesene persönliche Willensverneinung auf dem Wege der Weltflucht und selbstauferlegter Askese für ein alle Ethik gefährdendes Moment; und während Schopenhauer mit der christlichen Ethik nur insofern einige Sympathie fühlt, als sie angeblich dieselben Momente in sich befaßt, wendet sich Hartmann eben

derselben wegen besonders von ihr ab. Nur in einem solchen Pessimismus, der frei von allen Illusionen das Elend des Daseins durchschaut und in sich aufgenommen hat, der aber trotzdem auch den Glauben in sich trägt, daß der Weltprozeß mit den möglichst zweckmäßigen Mitteln zum Ziele führt, sieht Hartmann die Bürgschaft der Hingabe und des thätigen Miteingreifens der Persönlichkeit in den Weltprozeß. Nur in einer solchen Einheit der Verneinung und doch vorläufigen Bejahung des Willens zum Leben, in einem solchen Pessimismus, der evolutionistisch gefärbten Optimismus in sich trägt, sieht er den Boden, auf dem sich eine gesunde Moral entwickeln kann.

Auf diesem so gearteten pessimistischen Boden nun unternimmt Hartmann, durchdrungen von der Überzeugung der Wahrheit des Pessimismus, die Untersuchung des sittlichen Bewußtseins. Fern von allem Vorurteile, will er dies mit jener philosophischen Nüchternheit thun, die nach ihm nur der Pessimismus zu gewähren vermag. Angesichts der natürlicherweise immer mehr um sich greifendem Loslösung ganzer Gesellschaftsklassen „von dem Banne der kirchlichen Moral und der Zerfahrenheit der Meinungen über die Grundlagen der Moral" hält Hartmann eine Reform der praktischen Philosophie für brennend nötig, und diese eben will er dadurch anbahnen, daß er das sittliche Bewußtsein selbst zum Gegenstand seiner Untersuchungen macht.

Indem er das sittliche Bewußtsein in die zwei großen Gebiete des echten und unechten Bewußtseins teilt, zeigt er uns in ersterem, daß es den Namen der Sittlichkeit nicht beanspruchen dürfe, und wenn es dies im Laufe der Geschichte dennoch thut, diesen nur usurpiert habe, daß es weder selbst sittlich ist, noch zu echter Sittlichkeit führe, und höchstens für diese propädeutisch wirken könne. Dem gegenüber zeigt er im echten sittlichen Bewußtsein in den verschiedensten subjektiven, objektiven und absoluten Moralprinzipien, daß jedes derselben einen gewissen positiven sittlichen Wert besitze, daß aber auch

jedes nur relativ sei und so durch das Bedürfnis einer Ergänzung durch ein höheres Prinzip über sich hinaus und zum höchsten sittlichen Zweck hinweise. Wir betrachten also zuerst das pseudomoralische Bewußtsein nach Hartmannscher Grundanschauung.

I.

Das pseudomoralische Bewußtsein.

Bevor Hartmann den Boden der echten Sittlichkeit betritt, bekämpft er unter diesem Titel die Idole der Aftersittlichkeit, denen der oberflächlich gesinnte Mensch nachstrebt. Mit vollem Rechte sieht er darin eine um so größere Gefahr, als eine solche Pseudomoral mit ihren geringeren Ansprüchen, aber um so größeren Verheißungen für die Schwäche des nicht tief genug gehenden Menschen etwas verführerisches an sich hat. Doch läßt er sich auch hier zu pessimistischen Übertreibungen fortreißen.

Nachdem Hartmann den Menschen von den Schlacken dieser Pseudomoral gereinigt hat, läßt er ihn als sittlich autonomen Menschen hervorgehen. Die Frage nach einer positiven ethischen Direktion führt zum echten sittlichen Bewußtsein über.

II.

Das echte sittliche Bewußtsein.

1) Die subjektiven Moralprinzipien.

In diesen durchaus psychologisch angelegten Ausführungen untersucht Hartmann, inwiefern der gesuchte ethische Wertmesser von Geschmack, Gefühl und Vernunft ableitbar sei.

2) Die objektiven Moralprinzipien.

In der Geschmacks-, Gefühls- und Vernunftmoral haben sich alle Triebfedern der Sittlichkeit erschöpft und schließlich

im teleologischen Prinzipe ihren Höhepunkt erreicht. Als höchste Entwicklungsstufe der subjektiven Moralprinzipien weist das Moralprinzip des Zweckes zugleich in zweifacher Hinsicht über sich hinaus: Durch Setzung des Zweckes der subjektiven Handlungen wird es die Brücke, die zu den objektiven Moralprinzipien hinüberführt, während andererseits die Einsicht, daß in der zwecksetzenden Thätigkeit der Individualseele das absolute Subjekt als das unbewußt Logische selbst sich betätigt, der Hinweis auf den absoluten, metaphysischen Grund aller Sittlichkeit ist.

Sozial-eudämonistisches Moralprinzip.

Hatte Hartmann in seinen bisherigen Prinzipien einen unmittelbaren ethischen Wertmesser im sittlichen Bewußtsein gesucht und im Prinzipe der Teleologie gefunden, so sollen die folgenden Erörterungen auf demselben phänomenologischen Boden untersuchen, was im sittlichen Bewußtsein des Menschen über den Gehalt der Ziele der Sittlichkeit zu finden ist. An den Bankrott, in dem der Egoismus endigte, anknüpfend, giebt Hartmann eine klare Schilderung der gewöhnlichen Denkungsweise. In seinem Streben nach positiver Glückseligkeit durchaus getäuscht, wendet sich der Egoist, der sich alles Lebensinhaltes durch Resignation nicht selbst berauben will, mit Vorliebe den Interessen Anderer zu. Er sieht ein, daß er seinem Leben durch Wirken und Schaffen einen Inhalt geben muß, um sich so durch diese Sorgen über die Sorge des Lebens hinwegzuhelfen. Doch sollen diese von nun an nicht ihm, sondern anderen zu Gute kommen.

Jedoch sind es sofort zwei Bedenken, die Hartmann gegen diese von ihm gebilligte sozialeudämonistische Richtung des Lebens erhebt. Zum ersten: Ist es möglich, andere glückselig zu machen, wenn man das mit sich selbst nicht vermag, und zum anderen: ist das individualeudämonistische Prinzip ein pseudomoralisches, ist dann nicht auch seine soziale Fassung ein solches? Das erste Bedenken entkräftet er dadurch, daß beim sozialeudämonistischen Prinzipe es sich nicht um positive Glückseligkeit, sondern um Hebung des ohne dies vorhandenen

eudämonologischen Niveau's des Mitmenschen handelt, besonders aber dadurch, daß durch Arbeit am fremden Wohle die Anfüllung des Lebens mit Gehalt, wenngleich auf indirektem Wege, gelingt, während sie auf egoistischem Boden unmöglich war. Nicht minder für unstichhaltig hält Hartmann das zweite Bedenken: denn dient im Bereiche des Egoismus das Streben nach fremdem Wohle nur als Verhüllung der großen Lücken der egoistischen Pseudomoral, so bedeutet es auf sozialeudämonistischem Boden den Bruch mit allem Egoismus, der schon an und für sich das potentielle Böse ist, zu Gunsten eines Willens, der, weil antiegoistisch, nicht das Seine, sondern das des Anderen sucht. Ist so die Sorge für fremdes Wohl schon an sich das Gute, so ist sie in ihrer sozial-eudämonistischen Erscheinung ein bedeutender, wenngleich nicht höchster Faktor der Sittlichkeit. Es giebt ferner noch unter den Vertretern des sozial-eudämonistischen Standpunktes Meinungen, die das im strengsten Sinne des Wortes durchzuführende Streben nach fremdem Wohle darum für unmöglich halten, weil die Selbstverleugnung als Basis obigen Strebens ein nicht völlig erreichbares Ziel sei, weshalb unter das Streben nach fremdem Wohle das nach dem Wohle aller, also auch des eigenen mit einbegriffen werden muß. Dem gegenüber beharrt Hartmann fest bei der Selbstverleugnung als Grundlage, wenngleich diese nie völlig effektuierbar ist, ebenso bei dem Streben nach fremdem Wohle im ausschließlichsten Sinne, wobei die Sorge für das eigene Wohl stets nur als natürliche, im Dienste eines höheren Zweckes teleologisch bedingte gelten darf. In der ausschließlichen Betonung der Alleinsittlichkeit das antiegoistischen Sozialeudämonismus und in seiner Sonderung von seiner individualen Fassung sieht Hartmann ein unvergängliches Verdienst des Pessimismus im Gegensatz zu jenem eudämonologischen Optimismus, der die Erreichbarkeit des eigenen Wohles und der Vereinbarkeit des individualen und sozialen Eudämonismus lehrt. In der Enthüllung dieser Irrtümer

besteht das Verdienst des Pessimismus, der durch seine Lehre, daß das Sittliche erst durch Überwindung des Natürlichen, durch Erhebung des Strebens nach fremdem, Hintanstellung des Strebens nach eigenem Wohle möglich sei, nicht ein Feind, sondern ein Grundpfeiler der Sittlichkeit ist.

Zunächst ist es jedes andere Ich mit Ausschluß des unsrigen, dessen Wohl man fördern soll. Da jedoch stets Mehrere sind, die unsrer Unterstützung bedürfen, so muß die Entscheidung dem sozialeudämonistischen Prinzipe entsprechend geschehen; dieses aber fordert das möglichst größte Glück der größtmöglichsten Zahl. Ist dies so eine Maximalaufgabe, so wird für uns die Einhaltung des Mittelweges, die Beglückung nicht zu vieler und nicht zu weniger, zum Ziele führen. Es gilt hier den Punkt zu treffen, der die höchstmögliche Förderung fremden Wohles nach Maßgabe der individuellen Leistungsfähigkeit verbürgt. Jedoch die Schwierigkeit der Berechnung der verschiedenen in die Entscheidung mit hineinspielenden Faktoren, die oft dazu mangelnde Zeit lassen selbst den psychologisch und ethisch Bestbegabten in der Entscheidung straucheln, umsomehr aber den Durchschnittsmenschen, der sich deswegen doch meistens zu den subjektiven Moralprinzipien wird flüchten müssen, und sein subjektives Ermessen in dem von Gerechtigkeit und Billigkeit freigelassenen Spielraume wird zur Geltung bringen können. Als das Prinzip des größtmöglichen Wohles der größtmöglichen Zahl fordert das sozialeudämonistische Prinzip mit Ausschluß aller bevorzugten Minderheit die Aufhebung alles Privateigentumes und seine Verwandlung in gesellschaftlichen Besitz. Da die einstige Illusion, daß das Privateigentum göttliche Ordnung sei, vor den Augen des Volkes geschwunden ist, so ist die große gesellschaftliche Kluft unsittlich geworden, und es muß die Ungleichheit, wenngleich auf dem Wege der Revolution verwischt werden. So erweist sich denn die Sozialdemokratie als die notwendige Konsequenz des innersten Kernes des sozialeudämonistischen Prinzipes.

Die unausbleibliche Folge dieses Prinzipes muß eine allgemeine Nivellierung aller Lebensverhältnisse sein. Auf dem Gebiete der Produktion ist das Sinken des Arbeitswertes in intensiver und qualitativer Hinsicht unausbleiblich, auf dem der Konsumption aber müßte mit dem Verschwinden der bevorzugten, zu feineren Genüssen erzogenen Klasse die Kunst entweder ganz aufhören oder zu den roheren Genußmitteln gezählt werden, die Wissenschaft aber würde, ihres Selbstzweckes beraubt, nur noch, weil nützlich, betrieben werden. So wäre ein allgemeines Sinken des Kulturniveaus die direkte Folge dieses Prinzipes, eine immer stärker werdende Gleichheit, die schließlich zur Wiedererlangung allgemeiner Bestialität führt. Schreckt die Sozialdemokratie vor den Konsequenzen dieses Prinzipes, das bevorzugte Klassen, die stets Träger der Kultur gewesen sind, nicht vertragen kann, dennoch zurück, und verzichtet sie auf die Aufhebung des Privateigentums, so kann sie es nur, wenn sie dem durch die Steigerung der Kultur hervorgebrachten Gewinn einen höheren Wert beilegt, als der aus der Gleichheit der Güterverteilung entstehenden Lust. Da jedoch mit zunehmender Kultur auch die Steigerung der Gefühlsempfänglichkeit und mit ihr auch die des Überschusses des Leidens eintritt, während die aus der Kultur erhoffte Lust zur Illusion wird, bleibt der Sozialdemokratie nur die Alternative übrig, entweder an der Forderung des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl festzuhalten, — dann aber muß sie auch die Vernichtung der Kultur mit in Kauf nehmen — oder die Kultur zu fördern, — dann aber hat das sozialeudämonistische Prinzip aufgehört, das höchste zu sein; damit aber wäre auch jenes Prinzip aufgegeben, auf dem die Sozialdemokratie basiert. Der Sieg der Sozialdemokratie müßte so mit einer Unterdrückung der persönlichen Selbstbestimmung, einem Unschädlichmachen der stärkeren Kräfte verbunden sein. In fortwährender Furcht vor dem jeden Augenblick drohenden Sturze müssen die Führer der Sozialdemokratie mit Verleugnung der Wahrheit des zu-

künftigen Elendes in der Masse, die dazu dumm genug ist, Illusionen hervorrufen und sie bis auf den sozialdemokratischen Idealstaat vertrösten. Wird dieser aber wirklich geworden sein, ohne doch sein Versprechen gehalten zu haben, so bleibt nur die Flucht in das transscendente Gebiet übrig. Nur so lange die bestehenden Kirchen die heutige Gesellschaftsordnung sanktionieren, steht ihnen die Sozialdemokratie indifferent gegenüber. So bewirkt sie eine völlige Entleerung des Inhaltes des Menschen, der nun für religiöse Erscheinungen um so empfänglicher wird, die aber seiner Bildungsstufe entsprechend möglichst niedrige sein müssen.

Indem die Sozialdemokratie die Verwirklichung des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl auf dem Boden optimistischer Illusionen sucht, mündet sie unbewußter und ungewollter Weise in den Jesuitismus, der vor ihr die scharfe Erkenntnis dessen voraus hat, daß die steigende Kultur ein Wachsen des Elendes mit sich bringt, und der die Mittel jeder Aufklärung eifrig bekämpft. So streben diese beiden sich fortwährend bekämpfenden Parteien doch einem Ziele zu, wenngleich ihre Wege nach der heteronomen und sozialeudämonistischen Seite hin auseinandergehen.

In der Förderung der Verdummung und beglückender Illusionen, deren Enthüllung als schwerstes Verbrechen an der Menschheit angesehen wird, erschöpft sich somit die eine Seite obiger Alternative des Prinzipes des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl. Wie aber nun, wenn die Sozialdemokratie vor den kulturmörderischen Konsequenzen ihres Prinzipes zurückschreckend den Fortschritt der Kultur auf ihre Fahne schreibt, jedoch nicht weil die Kultur zum größten Glücke, sondern trotzdem daß sie zum größten Unglücke führt?

Evolutionistisches Moralprinzip.

Wenn nach dem Zerreißen jener Illusion, die Glück und Kultur in falsche Verknüpfung brachte und die Kultur durch ihre Bewirkung des Glückes teleologisch bedingt sein ließ, nur die Alternative übrig bleibt, sich entweder für die Kultur mit Ausschluß des Glückes oder für dieses mit Ausschluß der

Kulturentwicklung zu entscheiden, so können nur sittlich autonome, vorurteilsfreie Individuen vor diese Alternative gestellt werden, und ihre Entscheidung wird zu Gunsten der Kulturentwicklung trotz ihrer Minorität endgültig ausfallen eben vermöge ihrer Intelligenz.

Die ganze moderne Kultur steht unter dem Einflusse des Kulturentwicklungsprinzipes. Durch den Darwinismus besonders unterstützt steht die heutige Geschichtsforschung unter diesem kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt, den die modernen Naturwissenschaften angesichts des vollendeten organischen Menschentypus ebenfalls für den einzigen Entwicklungsweg der Zukunft proklamieren. Schon ein flüchtiger Blick auf das Leben der Einzelnen und der Völker läßt zur Genüge erkennen, daß als alleiniger Lebensprozeß der Menschheit nur die Kulturentwicklung gelten kann, die sich auf Kosten der Glückseligkeit durchsetzt, und der gegenüber „Millionen Menschen nur ein Mistbeet voll Kulturdünger" sind. Wie auch diese Kulturentwicklung aufgefaßt wird, so bleibt doch die persönliche Mitarbeit an dieser Entwicklung die einzige praktische Forderung, die daraus resultiert. Indem die historische Weltanschauung unter dem Gesichtspunkte des Entwicklungsprinzipes steht, ist sie erste Induktion und somit Produkt einer spekulativen Idee, also philosophisch. Nur auf diesem durchaus teleologischen Boden, auf Grund einer höheren historischen Weltanschauung, die metaphysischer Idealismus und erkenntnistheoretischer Realismus ist, kann echte, autonome Sittlichkeit gedeihen, nicht aber auf dem Boden des Materialismus, des subjektiven Idealismus und des Skeptizismus. Ist die autonome Sittlichkeit so an eine bestimmte teleologische Weltanschauung gebunden, so ist diese dennoch kein dogmatistisches Fürwahrhalten, sondern Anerkennung einer induktiv begründeten, motivationsfähigen Wahrscheinlichkeit. Ohne der rohen Gewalt ausschließlichen Vorschub zu leisten, ist das Mittel aller Entwicklung die Auslesung der Tüchtigen und der Untergang der Untüchtigen. Dem Dichterworte entsprechend:

„die Weltgeschichte ist das Weltgericht", soll die Weltgeschichte das große Gericht halten, dessen Ergebnis mit dem Maßstabe des Geschmackes und des Gefühles und des Sozialeudämonismus kollidieren, umsomehr aber die Kulturentwicklung fördern wird. Wohl hat diese Auffassung einen herben und bitteren Beigeschmack, doch ist sie eben nur ein Abbild der Rauheit des Lebens. Ist die Sittlichkeit selbst ein Ringen nach Steigerung der Kultur, so müssen auch wir daran teilnehmen, und es müssen selbst die kulturfeindlichen Strömungen durch Erweckung latenter Kräfte in ihren Dienst treten.

Besonders charakteristisch ist es für den Gegensatz, der zwischen dem sozialeudämonistischen und dem evolutionistischen Prinzipe herrscht, daß die Mittel, die die Entwicklung fördern, stets unlusterregend wirken. Wie unerläßlich auch der Krieg als Entwicklungsphase, als Zuchtwahl und Rassekampf sein mag, wie notwendig die Sklaverei und Leibeigenschaft für den Kulturprozeß ist, der einer begünstigsten Minorität als Trägerin bedarf, so wird der Vertreter des sozialeudämonistischen und utilitaristischen Prinzipes alles dies dennoch verwerfen. Selbst die Frauenemanzipation, die aus eudämonistischen Wurzeln stammt, wird mit der Zeit zur Ausnutzung der weiblichen Kräfte durch den Entwicklungsprozeß führen. Nicht minder, als durch den Krieg, wird das gesellschaftliche Leben auch durch die wirtschaftliche Konkurrenz schwierig und rauh; und doch ist dieser wirtschaftliche Wettkampf der unentbehrlichste Stachel zur Anstrengung der Kräfte. Da jedoch alle materielle Entwicklung nur die Grundlage der später beginnenden idealen ist, hat erstere ihre bestimmten Grenzen, über die hinaus aller wirtschaftliche Kampf aufhört. Will jedoch die Sozialdemokratie von ihrem sozialeudämonistischen Standpunkte aus alle Konkurrenz verbannen, so ist dieses Prinzip nur in Bezug auf seine wirtschaftlichen Formen haltbar, die bereits dort den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht haben, und wird erst in diesem Sinne kulturförderlich. Auf dem Gebiete der idealen Entwicklung aber ist die Konkurrenz stets unentbehrlich.

Der Antagonismus des sozialeudämonistischen und evolutionistischen Prinzips macht sich ebenso in Bezug auf den Privatbesitz geltend, der wegen des mit sich geführten Unlustüberschusses vom sozialeudämonistischen Standpunkte aus verwerflich erscheint, während das Prinzip der Entwicklung die möglichst große Differenzierung desselben postuliert.

Auch auf dem Gebiete der Ehe zeigt sich derselbe Gegensatz der beiden Prinzipien. Faßt man die Ehe als Beförderin der sie Eingehenden auf, so ist sie, obwohl sehr geeignet zur Erzeugung von Liebe und Treue, doch für die diese edleren Neigungen nicht kennenden Massen eine Last und scheint nur für die Minorität bestimmt zu sein. Ganz folgerichtig ist es daher, wenn die Sozialdemokratie die freie Ehe und staatliche Kindererziehung fordert; jedoch ist diese Forderung nur solange begründet, solange die Sozialdemokratie von eudämonologischem Optimismus befangen ist. Hört aber dieser auf und ist die Sorge für das Wohl des Nächsten der höchste Maßstab der Sittlichkeit, so wird sich der Mensch nur schwer entschließen, sich durch Setzung eines Individuums in dieses elende Dasein eine so furchtbare Verantwortung auf das Haupt heraufzubeschwören, die vom Standpunkte der sittlichen Automanie aus, und wenn man die Wahrheit des Pessimismus anerkennt, zugleich die unsittlichste That ist. Dem gegenüber kann die Setzung einer Generation in dieses Leben nur dann gerechtfertigt erscheinen, wenn die Kulturentwicklung wichtiger als das Glück ist. So findet auch die Ehe nur in dem evolutionischen Prinzipe ihre Berechtigung. Führt daher das sozialeudämonistische Prinzip nach Anerkennung des Pessimismus zu den verschiedenen Arten des Strebens nach Verringerung der Menschenzahl, so ist dieses von evolutionistischem Gesichtspunkte aus unsittlich, weil dem Entwicklungskampf dadurch die nötigen Kräfte entzogen werden.

Von ganz besonderer Wichtigkeit ist die Frage nach der Stellung der einen Generation zur anderen für die Frau, deren Aufgabe sich doch in dem mütterlichen und pädagogischen Wirken und Leiden erschöpft. Nur die besondere Betonung

der pädagogischen Aufgabe der Frau, die kulturgeschichtliche Richtung ihrer Erziehung, die Aufdeckung des Gegensatzes zwischen eudämonistischem — Optimismus und pessimistischem Evolutionismus und die Betonung des Ernstes des Lebens, an dem die Frau, wenngleich nur unmittelbar teilzunehmen verpflichtet ist, kann sie zur Erfüllung eines evolutionistisch bedingten Berufes freudig machen. Geschieht dies nicht, so wird nach dem Schwinden aller Illusionen und religiöser Motive die Abwendung der Frau von ihrem Berufe zur kulturmörderischen Waffe, zum Grabe alles Fortschrittes.

Wie in den weiblichen Klassen so tritt auch schon in den Jahren früher Jugend mit ihrer großen Genußfähigkeit der Kampf des Eudämonismus und Evolutionismus in Gestalt der geistigen Anstrengung, der Vorbereitung zum Lebenskampfe auf. —

Selbst die Armenpflege und die materielle Not treten unter dem Gesichtspunkte des Evolutionismus in neue Beleuchtung. Da Not ein Stachel zur Thätigkeit und somit evolutionistisch gerechtfertigt ist, kann die allzu umfassende und bloß verteilende Armenpflege auch zur Gefahr werden. Vom evolutionistischen Standpunkte aus muß dem Menschen durch Steigerung der Empfindungsfähigkeit seiner Bedürfnisse möglichst viel Not bereitet und die Unzufriedenheit als Fundament der neuen Moral erklärt werden.

Wird das evolutionistische Prinzip als höchstes anerkannt, so gewinnen selbst die wirtschaftlichen Tüchtigkeiten eine sittliche Bedeutung und bilden mit der Sorge für normale körperliche Existenz den Sockel der geistigen Entwicklung. Die Kulturentwicklung bietet sich so als die genetische Realisierung der Ideen dar, und alle Kämpfe für diese Entwicklung sind Kämpfe für die Idee und somit Sittlichkeit, einerlei, ob dieser Kampf als Hingabe an einen persönlichen Gott, oder in anderer Art aufgefaßt wird.

Soll jedoch die Kulturentwicklung genetische Realisierung der Idee sein, so kann sie nicht nur die einseitige Ausbildung

der Vernunft, sondern muß auch die Vertiefung des Gefühles und der Verfeinerung des Geschmacks und dieses alles in einer höheren Einheit des autonom entscheidenden Willens zur Voraussetzung haben.

Der Weltprozeß strebt einem Ende zu, dessen Mittel aber der Kulturfortschritt ist. Natur und Geschichte bezeugen es deutlich, daß die Glückseligkeit der Menschen nicht der Endzweck dieses Weltprozesses sein kann; dennoch aber ist der Eudämonismus in der menschlichen Natur zu tief begründet, als daß man ihm jede Berechtigung absprechen dürfte. Ist das Streben nach dem größtmöglichen Glücke der größtmöglichen Zahl auch nicht Hauptzweck, so ist es doch auch nicht individuelle Willkür, sondern als objektiver Zweck so lange berechtigt, als dieses Streben durch Beachtung der Kulturentwicklungsmittel seine Grenzen innehält. Nicht nur daß dieser Eudämonismus freudigere Kämpfer für den Kampf des Lebens erzieht, sondern er heilt auch die von diesem geschlagenen Wunden und ist besonders hinsichtlich jener tragischen Folge des Evolutionismus nötig, der den schwachen und starken Menschen Pflichten auferlegt, die nur im Gegensatze mit dem Fühlen erfüllt werden können. Glücklich der Mensch, dem in diesem Entscheidungskampfe zwischen den beiden collidierenden Prinzipien, des Eudämonismus und Evolutionismus, die Achtung vor einer heteronomen Autorität zur Seite geht; schwieriger aber die Lage des autonom sittlichen Menschen! Nachdem sich der empirische Vergleich beider Prinzipien nur zu bald als unzulänglich erwiesen, kann der Schlüssel der Lösung doch nur im Prinzipe des Zweckes, der Teleologie, gesucht werden. Vergleicht man das Streben nach dem allgemeinen Wohle mit dem nach dem eigenen, so ergiebt sich aus dem Kampfe der beiden Prinzipien das pessimistische Resultat, daß die Hebung des Gesamtwohles auf individueller Seite stets eine negative Folge hat, weshalb die Sozialdemokratie allen das Gemeinwohl am Herzen tragenden Patriotismus bekämpft. Der Zweck einer jeden Individual-

Moralprinzip der sittlichen Weltordnung.

stufe weist auf die nächsthöhere, jede tiefere Stufe hat erst in der nächsthöheren ihren Zweck, bis endlich der Zweck der Menschheit über die Erde und Geschichte hinausweist. Der auf jeder höheren Individualitätsstufe zu den bisherigen Zwecken hinzutretende neue Zweck tritt diesen, ohne sie auszuschließen, als evolutionistisch gegenüber; mit ihm verglichen scheinen erstere egoistisch. Aus der teleologischen Organisation der Menschheit, in der alle Individuen, wenngleich niederer Ordnung, den höheren gegenüber nicht rechtlos sind, ergiebt sich die organische Synthese des sozialeudämonistischen und evolutionistischen Standpunktes. Wir erkennen, daß die teleologische Organisation der Menschheit, d. h. die sittliche Weltordnung, das einzige nicht mehr einseitige Prinzip ist, von dem das sozialeudämonistische und das evolutionistische stets nur eine Seite bedeuten. Die sittliche Weltordnung als der Teil des teleologischen Weltplanes, der zu seinen Mitteln sittlich zurechnungsfähige Menschen hat, beruht auf der natürlichen Weltordnung. Als die Weltordnung des bewußten Geistes ist die sittliche Weltordnung, wenngleich sie im Bereiche der die Sittlichkeit fördernden objektiven Institutionen schon existiert, doch erst auf dem Wege ihrer Verwirklichung. Die alle objektive Harmonien des sittlichen Lebens in sich umfassende objektive sittliche Weltordnung ist nicht göttliche Einsetzung, sondern objektivierter Niederschlag menschlicher Handlungen. Nur indem jedes Individuum von höherem sittlichem Bewußtsein ein aus den moralischen Institutionen hervorgegangenes, auf psychologischem Wege entstandenes subjektives Ideal der sittlichen Weltordnung in sich trägt, welches die bestehende sittliche Weltordnung bessern will, kann die objektive sittliche Weltordnung aus der Summe menschlicher Handlungen hervorgehen. Ist diese subjektive sittliche Weltordnung das Prius der objektiven, so ist die absolute sittliche Weltordnung das Prius, das Wesen beider, zu dem sich diese wie Erscheinungen verhalten. In ihrer Einheit aber bilden die drei Zweige die Totalität der sittlichen Weltordnung.

Als der menschliche Teil des teleologischen Weltplanes ist die sittliche Weltordnung aber nicht Moralgesetz, nicht ein *νόμος*, sondern ein *τέλος*. Wohl aber liegt es im Wesen der teleologischen Idee vom Willen, als Gesetz aufgenommen zu werden, gleichviel ob er sie als heteronome Autorität ansieht, oder sie auf autonome Weise zu seinem Inhalte macht. So ist die sittliche Weltordnung nicht Gesetz von Gottes-, sondern von Menschengnaden, daher stets bewußtes und bloß verbindliches, nicht zwingendes Gesetz.

Stellt man die Frage nach der Möglichkeit des Bösen innerhalb der sittlichen Weltordnung auf, so ist das Böse solange unerklärlich, solange die sittliche Weltordnung als Codex absoluter Moralgesetze angesehen wird, und nur wenn die psychologischen Gesetze als die einzigen betrachtet werden, die das geistige Leben und so auch das sittliche bestimmen und zugleich auch teleologisch veranlagt sind, öffnet sich in den Fällen, in denen die psychologische Determination des Willens nicht zu einer der sittlichen Weltordnung gemäßen Entscheidung führt, die Möglichkeit des Bösen. Dem auf dem egoistischen Boden des ungebändigten Eigenwillens basierenden normalen Bösen steht das krankhafte Böse gegenüber, ohne daß ihre Grenzen fest bestimmt wären. Da das normale Böse, und selbst das abnorme, solange es auf wenige Erscheinungen beschränkt ist, nicht schädlich ist, fragt es sich, worin der Einfluß des abnormen Bösen auf die sittliche Weltordnung besteht. Wohl muß jener fatalistischen Sicherheit gegenüber, die die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung als unumstößlich festhält, der Einfluß auch der einzelnen Willensentscheidungen festgehalten werden, doch wird die sittliche Weltordnung andererseits doch nicht unterliegen können; denn der Stufenbau der Individualitäten, die Natur und Geschichte sorgen für die natürliche Ausschaltung und Vernichtung solcher durch das abnorme Böse infizierter Menschheitsteile und für deren Ersatz durch sittlich gesunde. In der indirekten Verwertung des Bösen, in der Kurzsichtigkeit des bösen Willens,

der „stets das Böse will und stets das Gute schafft,“ liegt die Ironie des Weltprozesses. Die häufigste Form der Verwendung des Bösen im Bereiche der sittlichen Weltordnung ist seine das Bewußtsein anstachelnde Aufgabe, daß im Besitze des Guten nur zu leicht sich dem unthätigen Genießen in die Arme wirft. Nur durch den Kampf der bösen Triebe mit den guten in der Menschenbrust, durch das Heraustreten aus dem Stande der Unschuld wird die Tugend möglich. Trotzdem aber ist das Böse so nur teleologisch, nicht aber moralisch gerechtfertigt und nur dazu da, um nach Anstachelung des Sittlichen durch dieses überwunden zu werden. Prinzipiell das Böse zu wollen, kann deshalb entweder nur die Unkenntnis seiner teleologischen Rolle oder ein absurder Wille verursachen.

Keineswegs aber bedeutet die evolutionistische Rechtfertigung des Bösen auch seine eudämonistische Billigung. Je höher das sittliche Bewußtsein steigt, je mehr es von dem Evolutionsprinzipe durchdrungen wird, desto geringer wird die teleologische Bedeutung des Bösen, das auch wegen jenes Unlustüberschusses bekämpft werden muß, den es den einzelnen Entwicklungsphasen in unnötiger Weise beimengt, und so die Entwicklung dem Endziele zu erschwert. Der Kampf gegen dieses Böse erschöpft sich in den Vorbeugungen böser Motive, in der Stärkung der guten Motive, in der Verstärkung der Gegenmotive gegen das Böse und endlich in der Fernhaltung der Gegenmotive gegen das Gute. Erschöpft sich in diesen vier Momenten alle sittliche Leistung und bedarf der gute Wille dazu eine gewisse Einsicht, so ist „die zusammenhängende, wissenschaftliche Darstellung der zu diesem Kampfe für die sittliche Weltordnung nötigen Einsicht,“ die Ethik. Je nach der ersten oder zweiten Hälfte der regulierenden Motive üben wir an uns oder an anderen sittliche Verbesserung, aus der die individuale und die soziale Ethik, beide von einander untrennbare Teile, hervorgehen, deren Bindeglied die Pädagogik ist. Nur auf dem Boden der sozialen

Ethik kann die Heteronomie und Autonomie Frieden schließen, erstere indem sie ihre Wichtigkeit bloß auf die pädagogische Seite beschränkt, letztere indem sie die Schwierigkeit ihrer Verwirklichung zugesteht.

Weder die subjektive sittliche Gesinnung, noch die objektiven sittlichen Einrichtungen, sind die letzten Ziele der Sittlichkeit, sondern bloße Bestandteile der sittlichen Weltordnung, deren Endzweck etwas Übersittliches ist. Wie wenig nur die Individualethik genügt, soll die theologische Ethik mit ihrem Hinübergreifen in transscendente Veranstaltungen beweisen. Abstrahiert man aber von dem ihr zu Grunde liegenden persönlichen Unsterblichkeitsglauben, der sie zugleich an der Ausschaltung der unsittlichen Individuen hindert, so leistet die Sozialethik dasselbe, was durch diese transscendente Moral erreicht werden soll. Es giebt kein ethisches Interesse, das eine andre als eine immanente Auffassung der sittlichen Weltordnung und eine Erweiterung derselben über die Sphäre der objektiven Erscheinungswelt forden würde, umsoweniger, da von evolutionistischem und geschichtlichem Standpunkte aus die Selbstvernichtung des unsittlichen Lebens ohne sittliche Bedenken möglich ist. So wird aus all diesen Betrachtungen die eminente Wichtigkeit der Sozialethik, andererseits aber auch die jenes Prinzips der sittlichen Weltordnung hervorgehen, das die höhere Einheit des Sozialeudämonismus und Evolutionismus, der Heteronomie und Autonomie, der Individual- und Sozialethik, der bösen und guten Willensbestrebungen repräsentiert.

In möglichst engstem Zusammenhange behandelt Hartmann die drei objektiven Moralprinzipien. Nachdem sich ihm das sittliche Bewußtsein bezüglich des objektiven Zieles der Sittlichkeit in zwei entgegengesetzte Richtungen gespaltet hat

die sich mit den beiden Worten: Glück und Kulturentwicklung kurz ausdrücken lassen, ist es eine Alternative, vor die er jedes sittliche Bewußtsein gestellt sieht. Entweder größtmögliches Glück der größtmöglichen Zahl: — dann aber auch Vernichtung aller Kultur, oder die Kulturentwicklung allein mit Preisgebung des Glückseligkeit. Das ist der Scheideweg, an den das sittliche Bewußtsein gelangen muß. Obwohl der erste Weg viel verheißt, so führt er nicht vorwärts, sondern rückwärts, nicht zu einem erstrebenswürdigen Ideal der Zukunft, sondern zum Ausgangspunkt alles Strebens, zum Urzustand mit seiner Bestialität. Anders der zweite Weg. Es ist der Weg des rastlosen Drängens, des unermüdeten Vorwärtstreibens, das keine Mittel, ja sich selbst nicht scheut, wenn es nur dem heißersehnten Ziele um einen Schritt wenigstens näher kommt. Das sind die beiden Wege, die Hartmann mit dem Namen des Sozialeudämonismus und Evolutionismus bezeichnet.

Betrachten wir zuerst das Prinzip des Sozialeudämonismus, so läßt Hartmann das Streben nach der Förderung fremden Wohles aus dem Schiffbruch des Individualeudämonismus, des Egoismus hervorgehen! Wer an die Möglichkeit seines eigenen Glückes allen Glauben verloren hat, soll sich nun der Mehrung fremden Glückes zuwenden. Es muß hier zunächst die Frage auftauchen, ob es überhaupt möglich sei, daß der bisher nur seinem eigenen Glücke nachjagende Egoist, der sich um seine Mitmenschen nur wenig bekümmerte, nun, da er selbst die Thorheit seines Strebens einsieht, sein künftiges Leben der Förderung fremden Wohles widmen wird. Dem gegenüber muß es viel wahrscheinlicher erscheinen, daß der Egoist, der alle Phasen der Selbstsucht durchlaufen hat, sein Leben, das ihm ja nunmehr wertlos erscheinen muß, eher von sich wegwirft oder sich in die Arme stumpfer Resignation begiebt, als daß er sich mit Hintansetzung seines Ichs, jedem anderen Ich, das sich ihm gerade darbietet, widmet. Wohl kann man es täglich erfahren, daß Eltern nach Verlust ihrer Kinder oder einzelne Individuen, nachdem sie, die ihrem Herzen

am nächsten standen, verlor, wenn die Liebe zu diesen sie für die Menschheit im weiteren Sinne noch nicht erkalten ließ, ihr Leben dem Gemeinwohle widmen; doch daß ein verstockter Egoist, dem das Nehmen stets seliger gewesen, denn das Geben, sich jetzt nur dem Geben zuwenden könnte, ist mindestens unwahrscheinlich. Aber nicht ohne Grund soll sich ja der betrogene Egoist zu diesem Umschwunge entschließen. Nach erfolgter Einsicht der Täuschung, die ihn bisher gefangen hielt, sieht er sich nun alles Lebensinhaltes baar. Um diesen aber wieder zu gewinnen, will er nun für andere leben und sorgen. Was ihm auf dem Wege der Sorge für das eigene Ich nicht gelang, die Erfüllung seiner Persönlichkeit mit einem Inhalte, das soll nun auf indirektem Wege, der Sorge für Andere, ihm um so sicherer zufallen. Jedoch dem Wohle, der Sorge für andere sich nur darum zu widmen, um seinem Leben den unentbehrlichen Inhalt zu verleihen, ist auch abgesehen von dem stark pessimistischen Beigeschmack, demgemäß nur die Sorge über das Elend dieses Lebens hinweghelfen soll, — eine doch zu egoistische Begründung der Sorge für fremdes Wohl. Wie sehr auch Hartmann die antiegoistische Seite eines solchen sozialeudämonistischen Willens betont und auf dem vorher gewonnenen vermeintlichen festen Grunde der Selbstverleugnung basieren lassen will, so kommt doch auch jener Wille über den versteckten Egoismus der Selbstverleugnung nicht hinaus. Bedenkt man, wie Hartmann die Bedeutung der Liebe, des Geselligkeitstriebes und anderer Prinzipien für das Gemeinschaftsleben und die Überwindung des Egoismus nicht hoch genug anschlagen kann, so muß es seltsam erscheinen, daß er das sozialeudämonistische Prinzip, statt aus diesen nächstliegendsten Prinzipien, aus dem gescheiterten Egoismus ableitet. Was müßte das doch für eine von düsterer Resignation durchdrungene, verbitterte Gesinnung, für ein verzweifelter Entschluß sein, mit dem der Egoist sein Ich mit einem fremden Ich vertauschen würde. Nur eisig und frostig müßte dieses

Handeln Die berühren, auf die es sich richtet, und sie nur zu deutlich erkennen lassen, daß sie eben nur Mittel, nur Objekte eines letzten, verzweifelten Versuches sind. Wie unendlich höher und erhabener steht dann über dieser Interessensorge für ein anderes Ich die uninteressierte Sorge eines nicht an jeder Möglichkeit des persönlichen Glücks verzweifelnden und mit seinem Schicksale versöhnten Menschen, der eben, weil selbst glücklich, aus reiner Liebe auch anderen von seinem Glücke etwas mitteilen möchte. Ist aber, wie aus dem Bisherigen folgt, der Sozialeudämonismus, vom Egoismus frei, so wird auch das durch Hartmann so stark hervorgehobene Verdienst des Pessimismus der Trennung der beiden und der Alleinsittlichkeit des ersteren hinfällig.

In der Forderung, die das sozialeudämonistische Prinzip an den Einzelnen stellt, das möglichst größte Glück der möglichst größten Zahl, sieht Hartmann eine Maximalaufgabe, die aber, vom Standpunkte eben dieses Prinzips nur schwer richtig wird entschieden werden können. Handelt es sich jedoch, nach Hartmann, im Augenblicke der Entscheidung zwischen den vielen sich darbietenden, zu fördernden Ichen, „zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig denjenigen Punkt zu treffen, welcher die höchstmögliche Förderung fremden Wohles nach Maßgabe der individuellen Leistungsfähigkeit verbürgt", so darf doch die Möglichkeit der richtigen Entscheidung vom Standpunkte dieses Prinzips aus nicht als kaum effektuierbar betrachtet werden. Denn findet das Beglückungsstreben an der individuellen Leistungsfähigkeit seine Grenzen, die das Individuum vor Übertretung und Zersplitterung seiner Kräfte bewahren, so darf auch Gerechtigkeit und Billigkeit nicht als ein Notbehelf bloß für den Durchschnittsmenschen existierend, sondern muß als eine für Alle unentbehrliche sittliche Voraussetzung betrachtet werden, zu denen sich ebenso noch das von Hartmann hier eigentümlicher Weise ignorierte Zweckprinzip wird gesellen müssen.

Aus dem Ziele des sozialeudämonistischen Prinzips, der

Verbreitung des möglichst großen Glückes, schließt Hartmann auf seine Feindschaft gegen alle gesellschaftlichen, besonders besitzmäßigen Unterschiede, gegen alle Ungleichheit der Menschen, wie diese Feindschaft in der sozialistischen Strömung wirklich geworden ist, und sieht somit in ihr die direkteste Konsequenz des innersten Wesens des Sozialeudämonismus, deren alle Kultur gefährdendes Nivellement ebenfalls aus dem sozialeudämonistischen Prinzipe entspringen soll. Doch fragt es sich dem gegenüber, ob die Förderung fremden Wohles in möglichst großem Umfange nur durch Aufhebung alles Privateigentums und durch seine Verflüchtigung in Gesellschaftsbesitz möglich ist. Gewiß ist die Anhäufung immenser Summen in wenigen Händen, einem darbenden Proletariat gegenüber ein ungesundes Verhältnis, doch kann nach Beseitigung dieser abnormen Verhältnisse auf Grund einer vernünftigeren Verteilung des Privatbesitzes nicht ebenso dem Prinzipe Genüge geleistet werden? Freilich operiert Hartmann auch hier mit Extremen. Vor allem ist es seine unwürdige, äußerliche Auffassung des Glückes und des Glücksstrebens der Menschen, als könnte dieser in seiner grenzenlosen Besitzgier sich nur in diesem erschöpfen. Gewiß, zur pessimistischen Ansicht des Menschen, dessen innerstes Wesen der Egoismus bildet, paßt jene Konsequenz ganz prächtig; wer jedoch neben dem gewiß unleugbaren Egoismus auch andere, edlere Seiten im Menschen annimmt, wird, wenn von Förderung des Gesamtwohles die Rede ist, auch andere Momente mit einbegriffen sehen, die zum wahren Wohle des Menschen mitgehören.

Ist somit die allgemeine Förderung fremden Wohles auch ohne die Verwischung alles besitzmäßigen Unterschieds möglich, so wird man auch die Schäden, die sich aus einer solchen Gleichheit für die Kultur thatsächlich ergeben würden, die aber Hartmann in zu schwarzen Farben malt, gar nicht so, wie er zu befürchten haben. Wer freilich in der Zukunft nur einen Verschlechterungsprozeß, ein immer steigendes Schwierigerwerden der Lebensbedingungen, besonders aber

eine sich immer mehr zuspitzende Kontrastierung aller und so auch der gesellschaftlichen Gegensätze sieht, der muß in jedem Prinzipe, das nur die Ahnung einer gewissen Gleichheit in sich schließt, ein aus dem Nebel der Vergangenheit auftauchendes Gespenst sehen, das verscheucht werden muß. Es wird somit nicht zweifelhaft erscheinen können, daß das Prinzip der Förderung fremden Wohles, das auf dem Gebiete des gesellschaftlichen Lebens, besonders in seiner Erscheinung als Humanität, nur vom Standpunkte des Pessimismus als kulturfeindlich verworfen werden kann, ebenso aber, daß, falls eine Kultur dies wirklich forderte, diese von vornherein verdächtig sein muß. Damit sind wir aber bereits auf das Gebiet des Prinzips der Kulturentwicklung übergegangen.

In seiner „Philosophie des Unbewußten" erörtert Hartmann vier aufeinanderfolgende Stadien von Illusionen, die den Menschen hinsichtlich der Zeit der Erreichung der Glückseligkeit und der zu ihr führenden Mittel gefangen halten. Nach Zerreißung der ersten beiden Illusionen, von denen die erste im Diesseits, die zweite aber im Jenseits die Glückseligkeit zu versprechen schien, tritt der Mensch in's dritte Stadium der Illusionen, wo er in der immanenten Weltentwicklung, in dem Weltprozeß der Zukunft glücklich zu werden hofft. Mit diesem dritten der Illusionsstadien deckt sich das evolutionistische Moralprinzip Hartmanns.

War mit dem Endresultate des sozialeudämonistischen Prinzips die erste Hälfte jener Alternative verworfen, die auf der einen Seite nur die Glückseligkeit mit Preisgabe der Kultur gefordert hatte, so bleibt nur noch die zweite Hälfte übrig, die Forderung der Entwicklung, trotzdem sie nicht das Glück, sondern das größte Unglück herbeiführt. Ist diese Entwicklung, die allein berechtigter, geschichtsphilosophischer Inhalt der Zukunft der Menschheit sein soll, ausschließlich Kulturentwicklung, so ist sie als solche nur auf Kosten der Glückseligkeit realisierbar; denn Glückseligkeit und Kulturentwicklung stellen hier nach Hartmann zwei sich gegenseitig

ausschließende Gegensätze dar. Trotzdem aber, daß das Prinzip der Kulturentwicklung eine selbständige Forderung des sittlichen Bewußtseins ist, hält Hartmann seinem Bildungsaristokratismus entsprechend doch nur einen verschwindend kleinen Teil der Menschheit dazu fähig, sich trotz des auch in ihnen lebenden Glückseligkeitsdranges für das evolutionistische Prinzip zu entscheiden, hält aber die Entscheidung dieser hochstehenden Minorität dennoch für schwerwiegend genug, um dieses Prinzip als allein richtiges proklamieren zu können. Ob jedoch ein nur von wenigen anerkanntes Prinzip, das der Allgemeingültigkeit entbehrt, auch ein wirklich ethisches sein kann, muß mit Recht bestritten werden; doch neigt ja Hartmann in seiner ganzen ethischen Weltanschauung zur Annahme einer doppelten Moral hin.

Es wird gewiß niemand leugnen wollen, daß die Kulturentwicklung schon vermöge ihres, die ganze Menschheit umfassenden Wesens, das sich besonders in einer immermehr zunehmenden Vergeistigung und Unterjochung des Natürlichen äußert, würdig ist, Norm und Inhalt der Zukunft der Menschen zu bilden; und schon glaubt man sich in diesem Zukunftsideal mit Hartmann eins fühlen zu dürfen, da tritt er uns mit seinem von Pessimismus durchaus getrübten Kulturideal entgegen und enthüllt eben auf dem Boden dieses Prinzips ein so trostloses Bild von der Zukunft, wie nie zuvor. Es scheint, als wollte dieses ganze Prinzip eine ununterbrochene Predigt von der thatsächlichen Grausamkeit und Rauheit dieses Lebens sein, der in verschiedenen unsinnigen Illusionen schwelgenden Menschheit gehalten, um sie von diesen abzuwenden und zur Hingabe an das Leben, wie es wirklich ist, zu bewegen. Wie das Leben rauh und herb, so ist es auch der Entwicklungs- und Lebensprozeß der Zukunft. Es ist ein fortwährender, schwerer Kampf, in den der Mensch von diesem Prozeß gestellt wird, ein unüberwindbarer Gegensatz, dem er sich nicht zu entziehen vermag. Es ist ein fortwährendes Opfer seines Glückes, das dieser Entwicklungs-

prozeß vom Menschen fordert, und das er trotz seines Glückseligkeitsdranges bringen muß. Unersättlich in seiner Art bedient sich dieser Entwicklungsprozeß der fürchterlichsten Mittel, der Grausamkeit des Krieges, des die Kräfte verzehrenden Wettbewerbes auf wirtschaftlichem Gebiete, der Vernichtung der Schwachen durch die ihnen Überlegenen, der immer größer werdenden Auseinanderreißung und Entfremdung der Menschheit. Nicht einmal die Ehe soll dem Wohle des Menschen, sondern nur dazu dienen, um ihn unter Vorspiegelung seiner eigenen Glückseligkeit, zur möglichsten Verwirklichung des Gattungstypus „Mensch" zu bewegen. Weder Selbstzweck, noch an und für sich sittlich ist die Ehe, und die Hervorbringung einer neuen Generation nur als Mittel der Kulturentwicklung sittlich, und ihre Unterlassung nur darum unsittlich, weil sie dem Rassenkampfe, der Zuchtwahl, die nötigen Kräfte entzieht und so durch Verlängerung dieses Kampfes auch den Leidensweg hinauszieht. Ist aber — so muß man fragen — ein derartiger Entwicklungsprozeß, der mit Vernichtung alles eigenen Wertes, aller Selbständigkeit des Menschen unerbittlich nur seine Zwecke verfolgt, und der um die „tausendfach gemißhandelten und gemarterten Menschen für seine Zwecke leistungsfähig zu erhalten", sie mit Illusionen füttert, ist solch ein Lebensprozeß nicht der schlimmste, der grausamste Egoismus, den man sich denken kann? Und wird die persönliche Hingabe an eine geschichtliche Vorsehung, der Millionen Menschen nur ein „Mistbeet voll Kulturdünger" sind, denkbar sein? Gewiß wird es durch die bloße Hervorhebung des evolutionistischen Pessimismus in der Frauenerziehung, durch Ausmerzung jedes idealen Zuges aus dem Begriff der Ehe Hartmann nicht gelingen, die Frauenwelt zum tieferen Bewußtsein ihres Berufes zu bringen. War es der Urzustand mit seinem Stumpfsinn und der daraus resultierenden Bedürfnislosigkeit und Zufriedenheit, zu der das konsequent durchgeführte sozialeudämonistische Prinzip nach Hartmann führen mußte, so fordert das evo-

lutionistische Prinzip als Fundament der neuen Moral die möglichst starke Nährung der Unzufriedenheit als Stachel zur Thätigkeit. Wird aber diese künstliche Großziehung der Unzufriedenheit nicht mit der des Egoismus identisch sein?

Übersieht man den von Hartmann so eifrig betonten Gegensatz zwischen dem sozialeudämonistischen und evolutionistischen Prinzipe, so ist es nur eine falsche, von pessimistischer Lebensanschauung durchaus gefärbte Auffassung von Kultur und Glück, die diesen Gegensatz hervorruft. Wohl wird man es nicht leugnen dürfen, daß durch immer größeren Fortschritt auch das ursprünglich einfachere, keineswegs aber bestialische Leben in seinen Anforderungen und Verhältnissen immer komplizierter werden muß, daß sich auch der Kampf ums Dasein in vieler Hinsicht verschärft, aber daraus zu folgern, daß die Kultur überhaupt nur Elend mit sich bringt, ist ungerechtfertigt. Wie wäre all der fieberhafte Fleiß auf allen kulturellen Gebieten besonders in unserem Jahrhundert möglich, wenn dieser nur wachsendes Elend im Gefolge hätte. Gewiß darf die Arbeit an der Kultur nicht nur nach dem Nutzen bemessen werden, den sie hervor bringt, aber wer wollte leugnen, daß sich der Mensch die immer neuen Fortschritte mit vollem Rechte in seinen Dienst stellt? Wenn aber diese wegen Ungunst der sozialen und anderer Verhältnisse ihm augenblicklich wenig zu nützen scheinen, so darf doch deshalb diese zeitweilige Erscheinung nicht auf die Kultur in ihrem ganzen Umfange ausgedehnt werden.

Eine nicht minder unwürdige Auffassung ist es bei Hartmann, wenn er im Menschen nur ein Mittel der Kulturentwicklung sieht. Gewiß wird man einen gewissen pragmatischen Nexus der Ereignisse in der Geschichte anerkennen müssen, der sich auch oft die nötigen Kräfte und menschlichen Werkzeuge hervorbringt, doch mit Hartmann den Menschen ganz dieser Kausalität auszuliefern, ist doch bedenklich und der Wahrheit der Geschichte nicht entsprechend, wenngleich mit der Hartmann'schen Auffassung von Menschen völlig übereinstimmend.

Zu diesem einseitigen Begriff der Kultur gesellt sich der nicht minder einseitige und unwürdige des Glückes. Ist es möglich, so müssen wir fragen, daß wahres Glück überhaupt nur in dem Stande öden Stumpfsinnes, aus Unkenntnis entspringender Bedürfnislosigkeit oder in dessen Gegenteile, im Streben nach dem Genuß aller Güter dieses Lebens, in der möglichst großen Lust des Sinnenlebens gelegen sei? Ein so geartetes Glücksideal, das in seiner ersten Gestalt die völlige geistige Zurückgebliebenheit voraussetzt, in letzterer aber durch immer wieder wachsenden Egoismus alles gemeinsame Kulturwerk unmöglich macht, muß freilich mit der Kultur in härtesten Widerspruch geraten. Wo jedoch das Glück des Menschen in höherem, geistigerem Sinne gefaßt, sich eben auf dem Boden der jeweiligen Kulturstufe, die ihm die Vervollkommnung seiner intellektuellen und moralischen Kräfte gestattet, entwickelt, da kann Glück und Kultur sich nicht feindlich gegenüber stehen.

In wie schroffe Gegensätzlichkeit Hartmann auch das sozialeudämonistische und evolutionistische Prinzip gestellt hatte, so sieht er doch schließlich die Notwendigkeit ihrer Vereinigung in einem höheren Prinzipe, in einer beide umfassenden Einheit ein. Er bricht diesem neuen Prinzipe Bahn, indem er zugeben muß, daß der Glückseligkeitsdrang doch zu tief in der menschlichen Seele wurzelt, um daraus einfach hinweggeleugnet werden zu können. Er sieht ein, daß ohne seinen lindernden und heilenden Einfluß, ohne seine Hilfe bei Erziehung kampffreudiger Individuen der Entwicklungsprozeß doch zu grausam, zu unerträglich wäre. Es ist ein wahrhaftiger Samariterdienst, der hier den Sozialeudämonismus zuerteilt wird: die Heilung der Wunden, die der Lebensprozeß geschlagen. Eben weil im menschlichen Wesen so tief wurzelnd, kann den eudämonistischen Individualzwecken innerhalb der einzelnen, teleologisch aufeinanderfolgenden Individualitätsstufen ihre Berechtigung nicht abgesprochen werden. Tritt auch auf jeder neuen Individualitätsstufe ein neuer Zweck zu den vorhandenen, so kann dieser, wenn er

selbst höherer evolutionistischer Zweck ist, doch keineswegs jene vorherigen verneinen. Aus dieser teleologischen Organisation der Zwecke, vermöge deren ein sich gegenseitiges Ergänzen und nicht Ausschließen der Prinzipien stattfindet, ergiebt sich nach Hartmann das Prinzip der sittlichen Weltordnung als organische Synthese des sozialeudämonistischen uud evolutionistischen Prinzips.

Vor Allem muß jene Auffassung Hartmanns Widerspruch erwecken, wenn er der sittlichen Weltordnung jede zu ihrem Wesen mitgehörende Gesetzmäßigkeit abspricht und diese erst aus ihrer menschlichen Anerkennung hervorgehen läßt, die sittliche Weltordnung also „ein Gesetz von Menschen Gnaden" nennt. Soll die sittliche Weltordnung in ihrer Totalität vom Begriffe der Sittlichkeit untrennbar sein, sodaß nach Hartmann ihre Leugnung zugleich die der Sittlichkeit überhaupt bedeutet, so muß jene, wie diese, ohne Ausnahme auch an sich verpflichtend sein.

Naheliegend ist es, daß Hartmann auch auf den Begriff des Bösen und dessen Einfluß auf die sittliche Weltordnung zu sprechen kommt. Ist es schon unhaltbar, wenngleich vom deterministischen Standpunkte aus gerechtfertigt, wenn Hartmann den Ursprung des Bösen nur in solchen Einzelfällen sieht, wo die gesetzmäßige, psychologische Determination des Mittels zur Herbeiführung einer sittlichen Entscheidung zu schwach ist, so ist die Unterscheidung von normalem und abnormalem Bösen ebenso zu verwerfen; die Ethik kennt nur den Begriff des Guten und Bösen, des Sittlichen und Unsittlichen. Wenn Hartmann dennoch auch ein normales Böse kennt und mit dem gebändigten Eigenwillen identifiziert, so ist dies aus seiner Ansicht über den Menschen, den er im Egoismus aufgehen läßt, zu erklären. Ist ihm der Egoismus des Menschen das Natürliche an ihm, so kann dieser, wenngleich das potentielle Böse, doch nicht abnormal sein. Gewiß wird man den weiteren Ausführungen Hartmanns über das Böse, über seine indirekte Verwertung im Weltenprozesse, über seine oft positiv wirkende, anstachelnde Kraft

gewissermaßen beipflichten können, wenn man auch dasselbe teleologisch zu sanktionieren Bedenken tragen muß. Besonders schön wird man aber die Betonung der Aufgabe der Überwindung des Bösen und die Warnung vor einer optimistischen Täuschung über seinen, wenn auch nur partiellen Einfluß finden, doch wird man der Folgerung, die Hartmann daraus zieht, daß das prinzipielle Walten des Bösen nur aus Unkenntnis seiner ihm zugeteilten teleologischen Rolle oder bei ihrer Kenntnis nur aus „irrsinniger Verbohrtheit" entspringen könne, entgegnen müssen, daß sich die Befolgung oder Unterdrückung des Bösen aus seiner bloßen intellektuellen Unkenntnis oder Kenntnis nicht wird genügend begründen lassen. Das Böse nur darum nicht zu wollen, weil es im teleologischen Prozeß doch nicht siegt, erinnert an die Selbstverleugnung Hartmanns, die nur aus der Einsicht der Unmöglichkeit des Glücklichwerdens hervorgeht und so stets einen egoistischen Beigeschmack hat. Liegt der betonten Kenntnis und Unkenntnis der teleologischen Bedeutung des Bösen wieder die stillschweigende Annahme einer doppelten Moral zu Grunde, so müßte doch die Unkenntnis zur Entschuldigung des Bösen führen. Da jedoch das Böse im menschlichen Leben eine alltägliche Macht geworden ist, die Jeder ohne Unterschied der intellektuellen Grade zu erfahren genügende Gelegenheit hat, so wird seine Kenntnis von jedem normal geistigen Menschen gefordert und seine Bekämpfung erwartet werden können.

Im Laufe der Erörterung der notwendigen Bekämpfung des Bösen kommt Hartmann auf die vier Formen dieser Bekämpfung und der dazu gehörigen Einsicht zu sprechen und leitet aus der zusammenhängenden Darstellung derselben den Begriff der Ethik ab. Abgesehen davon, daß Hartmann hier zum Ausgangspunkt der Ethik als der Wissenschaft vom Sittlichen ihre Verneinung nimmt. wird sich niemand jenes schematischen Eindruckes entschlagen können, den diese Bekämpfungsregeln auf ihn ausüben und die mit der Einsicht gepaart das Gepräge einer gewissen Klugheitsmoral an sich

tragen. Ebenso wird es nicht geleugnet werden können, daß die Auffassung Hartmanns von der Sozialethik, die den Ausschaltungs- und Vernichtungsprozeß durchzuführen hat, etwas Unheimliches an sich hat und mit einem immerwährenden Foltergericht verglichen werden könnte. Nicht ohne weiteres wird man zugeben können, daß die Sozialethik auf dem Boden der geschichtlichen Entwicklung „ohne sittliche Bedenken" die sittlich verirrten Individuen dem Vernichtungsprozesse wird ausliefern können. Wo bleibt dann die rettende, bewahrende, züchtigende und bessernde Aufgabe derselben? Nur ein mit übertriebenem Darwinismus gepaarter Pessimismus vermag die Sozialethik zu solchem Scharfrichterdienst zu erniedrigen.

Wohl wäre es möglich, meint Hartmann, mit der Erkennung des Prinzips der sittlichen Weltordnung als höchsten, das die Gegensätze von Heteronomie und Autonomie, Sozialeudämonismus und Evolutionismus als aufgehobene Momente in sich befaßt, die phänomenologische Untersuchung zu schließen, wenn die bisher erörterten Triebfedern und Ziele der Sittlichkeit nicht bloß den Inhalt des bisher untersuchten sittlichen Bewußtseins, sondern auch seine verbindliche Kraft in sich beschlössen; da dies jedoch nicht der Fall ist, steht der uranfängliche Egoismus nach all diesen Untersuchungen ungebrochen da und erhebt sich in folge seiner vermeintlichen individuellen Absolutheit zu neuem Kampfe. Den objektiven als vermeintlich fremden Zwecken gegenüber will dieser Eigenwille wenigstens seine formale Freiheit des Nichtwirkens an denselben sich wahren und tritt so in Gestalt des radikalen Bösen noch einmal auf. Er thut dies so lange, als der Glaube an die Absolutheit des Ichs und des Eigenwillens fortbesteht. Erst wenn man, meint Hartmann, den Boden der Individuation verläßt und das Individuum auf das All-Eine, den Individualwillen auf den absoluten Willen bezieht, d. h. die Ethik mit der Metaphysik in Zusammenhang bringt und auf diese gründet, kann daraus eine echte, allgemein verbindliche Moral hervorgehen. — Dies führt

zum metaphysischen Teil der Hartmannschen Moralprinzipien, zu den absoluten Moralprinzipien hinüber.

III.

Die absoluten Moralprinzipien.

Monistisches Moralprinzip.

Wenn es sich um eine zureichende Begründung des Sittlichen handelt, so wird diese weder rein objektiver, noch rein subjektiver Art sein, noch in der Kombination der beiden bestehen können. Denn ist das Objektive nicht etwas allgemein Verbindliches, so trägt das Subjektive den Charakter der Zufälligkeit an sich, ihre Kombination aber, die auch bei Entstehung des Unsittlichen stattfindet, wird das Sittliche ebenso wenig begründen können. Entbehrt somit das sittliche Bewußtsein trotz dieser objektiven und subjektiven Stützpunkte noch eines festen Grundes, so gehört es doch zum Wesen des sittlichen Bewußtseins, sich in sich fest und unerschütterlich begründet wissen zu wollen. Nur wenn das Bewußtsein durch die Kritik der Reflexion von seiner vermeintlichen Absolutheit gereinigt, die Unzulänglichkeit der subjektiven und objektiven Begründung einsieht, erkennt es, daß die Entscheidung zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit nur in der gemeinsamen Wurzel des Subjektiven und Objektiven, also in der über dem Gebiete der Individuation erhabenen, metaphysischen Sphäre zu suchen ist.

An die Frage, welche Art der Metaphysik zur festen Begründung des sittlichen Bewußtseins erforderlich sei, knüpfen sich die nächstfolgenden phänomenologischen Untersuchungen. Weder der atomistische und individualistische Pluralismus, noch der abstrakte Monismus können zu einer echten Moral gelangen. Denn bedeutet ersterer die Bestätigung der Absoluthheit des Ich, so läßt letzterer dieses, als bloßen Schein im Absoluten verschwinden; führt also ersterer notwendigerweise zur egoistischen Pseudomoral, so muß der abstrakte Monismus zur Heteronomie führen. Aus den Vermittlungsversuchen dieser

falschen Extreme geht der philosophische Theismus hervor, der ganz besonders das Gepräge einer Halbheit an sich trägt. Wohl ist an der theistischen Abgrenzung der Sphäre der Einheit und der der Vielheit, die der Theismus im Schöpfungsbegriffe vollzieht, der Grundgedanke der Einheit des Schaffenden und der Vielheit der Geschaffenen richtig, doch falsch ist die Substantialität, die aus diesem Dualismus den Individuen zufließt, weshalb der Theismus in geschaffener Substantialität, derivierter Absolutheit und Persönlichkeit des Absoluten endigen muß.

Da der Theismus dazu unfähig ist, um von höher entwickelten sittlichen Bewußtsein als metaphysische Voraussetzung anerkannt zu werden, muß er Bestandteile einer höheren Metaphysik in sich aufnehmen, um über die aus ihm resultierende egoistische und heteronome Pseudomoral hinauszugelangen. Nur wenn sich innerhalb der theistischen Weltanschauung höherstehende Richtungen entwickeln, kann von der Möglichkeit einer autonomen Moral die Rede sein; nur dann, wenn die Philosophie, statt sich an den Theismus zu akkommodieren, diesen und seine Herrschaft in den christlichen Kulturnationen bekämpft, wird eine neue Kulturperiode, die der autonomen Ethik auf metaphysischer Grundlage hereinbrechen und die autoritative christliche Ethik ablösen. Den Anbruch dieser neuen Periode aber repräsentiert Schopenhauer.

Den falschen theistischen Vermittlungen gegenüber, darf bloß der substantielle Monismus des Wesens, der aber die Vielheit in sich beschließt, als richtige metaphysische Basis angenommen werden. Nach vollster Aneignung des Schopenhauerschen metaphysischen Moralprinzipes entwickelt Hartmann dessen Inhalt, demgemäß das Individuum die reale aber vergängliche, durchaus determinierte Objektivation des all-einen Wesens ist. Solange sich das Individuum für substantiell hält, müssen ihm die anderen Individuen als fremde, substantiell getrennte Wesen entgegentreten, zu denen sein

sittliches Verhalten nur ein egoistisches sein kann; begreift der Mensch aber, daß er phänomenale Erscheinung des Absoluten ist, und daß das nicht zur Erscheinung kommende substantielle Wesen aller Individuen in allen absolut identisch ist, so fühlt er, daß er mit ihnen aufs engste zusammengehört und eins ist. Nicht nur, daß durch Anerkennung dieses Prinzipes der Wesensidentität der Individuen der moralischen Skepsis und Lauheit ganz der Boden entzogen und jede Bemäntelung der Unsittlichkeit unmöglich gemacht wird, so bringt dieses Prinzip dem im Streite der gegenseitig sich bekämpfenden objektiven und subjektiven Moralprinzipien hin und hergeworfenen Individuum einen ersehnten festen Anhaltspunkt und kann mit ihm eine derartige tiefgreifende psychologische Umwandlung bewirken, die der christlichen Wiedergeburt nahe kommt. Wäre das Christentum mit den falschen theistischen Vermittlungen nicht so eng verknüpft, so hätte es dieses metaphysische Prinzip schon in sich aufnehmen müssen. Kann auch die Gotteskindschaft nur als Identität mit dem Absoluten und die allgemeine Gotteskindschaft nur als Wesensidentität der Individuen verstanden werden, so kann das Christentum dem modernen sittlichen Bewußtsein nur dann genügen, wenn es im Sinne dieses metaphysischen Prinzips monistisch und phanteistisch wird, und kann auch dann nur für sein höchstes subjektives Moralprinzip die Liebe, die bisher fehlende metaphysische Begründung gewinnen. Übrigens liegt der christlichen Betonung der Liebe als eines völligen sich Identifizierens mit den anderen Individuen der Gedanke der Wesensidentität bereits stillschweigend zu Grunde und bildet ihre gefühlsmäßige Anerkennung der Wesensidentität und als Vermittlungsglied des absoluten Moralprinzips auch sehr wichtig, so muß ihre Begründung auf ein höherstehendes metaphysisches Prinzip doch festgehalten werden. Das Prinzip der Wesensidentität hebt den Egoismus mit seinem negativen Ausgange, ebenso die Sorge für fremdes Wohl in sich auf und lehrt den fremdes Wohl fördernden Menschen, daß das

Wesen, dessen Wohl er sucht, lediglich sein eigenes ist, und daß sich nur die Mittel seines Strebens geändert haben, und daß der Zwiespalt zwischen Egoismus und Sittlichkeit nur ein scheinbarer und nur in der irrtümlichen Erweiterung des Unterschiedes vom Ich und Du auch über die Erscheinungswelt begründeter sei.

Trotz dieser hohen Bedeutung aber kann das Prinzip der Wesensgleichheit der Individuen doch nicht das höchste sein, denn wohl kann es die Ausdehnung des eudämonistischen Strebens des Willens auf die Gesamtheit der Individuen bewirken, nicht aber bestimmen, was das wahre Wohl des all einen Wesens, und wie dies zu erreichen sei. Solange blos das Prinzip der Identität der Individuen erreicht ist, ist die Beförderung ihres Wohles nur nach Maß des Prinzips des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl möglich und muß so, wie dieses, in den Quietismus führen. Erst die direkte Beziehung des Individuums auf das All-Eine wird in diese Frage das nötige Licht bringen.

Religiöses Moralprinzip.

Nicht wie beim Prinzipe der Wesensidentität der Individuen handelt es sich hier um den Gegensatz von Pluralismus und abstrakten Monismus, sondern um einen Gegensatz innerhalb des Monismus selbst. Mit vollem Rechte wird die Einheit der Vielheit der Dinge in der transscendenten Sphäre gesucht, doch ist es ein Fehler, wenn dieser Monismus durch Preisgebung der Realität der Dinge, durch Akosmismus erkauft wird. Die Mystik, die, diesen Weg gehend die Anihilierung der Persönlichkeit gegenüber dem Absoluten anstrebt und das wahre Verhältnis zwischen beiden nur in der Erkenntnis der Nichtigkeit der Dinge sieht, erreicht die Negation der Person dennoch nicht; denn will sie das Individuum in das Absolute untergehen lassen und soll sich dieses der daraus entspringenden Verzückung dennoch bewußt bleiben, so ist seine Verneinung überhaupt unmöglich. An die Stelle des Verneinungsstrebens des Individuums tritt nun seine Verabsolutierung mit ihrem grenzenlosen Indifferentis-

mus, mit ihrem allem Sittlichen und allen Normen Hohn sprechenden Libertinismus.

Auch hier drängt sich der Theismus mit seinen Vermittlungen auf. Das Absolute und die Individuen als Substantialitäten einander gegenüber stellend, betont der Theismus besonders die Ehrfurcht und Liebe zu Gott als das dem Menschen angemessene Verhalten, das das Christentum in die aus Dankbarkeit für die Schöpfung dieser Welt und anderer Güter entspringende Liebe zu Gott zusammenfaßt. Gelangt jedoch das Individuum zur Erkenntnis der Wahrheit des Pessimismus, so wird die auf eudämonistischem Grunde ruhende Dankbarkeit hinfällig und der Mensch sieht ein, daß diese Welt mit ihrem Elende nicht eine Schöpfung der Liebe sei, und daß man einen solchen Gott, falls er Person wäre, nicht lieben könnte. Doch ist Gott eben nicht Person und kann weder Subjekt noch Objekt der Liebe sein; denn in ersterem Falle würde es sich, da er Alles in Allem ist, selbst lieben, im zweiten Falle aber verbietet seine Unpersönlichkeit und der Umstand, daß das Individuum sich in ihm selbst lieben würde, die Liebe zu ihm. Nicht der Liebe, sondern der grundlosen Natur des absoluten Willens verdankt diese Welt ihr Sein; nicht „die Liebe," sondern der Grund der Liebe, zwischen den Individuen ist Gott, den man nicht an sich, sondern nur in seinen Erscheinungen lieben kann; es ist somit das als Liebe gefaßte Verhältnis zwischen Gott und Menschen unhaltbar.

Untersucht man den christlichen Theismus, so findet man darin Momente, die über ihn hinausführen. Die allein betonte Liebe zu Gott muß durch die Beziehung Gottes auch auf Verstand und Willen ergänzt werden; ersterer entspricht die Offenbarung, letzterer die Gnade. Als eine unmittelbare Selbstaufschließung des Absoluten in einem Menschengeiste, kann die Gnade mit Ausschließung aller Vermittlungen nur unmittelbar sein und ist sprachlich als Empfänger eines subjektiv nicht Verdienten zu definieren. Da die Gnade die

Gotteskindschaft d. h. das Fürsichwerden der an sich seit jeher bestehenden Gottmenschheit bewirken soll, da dies nach christlicher Anschauung aber nur durch Christus möglich ist, dieser aber nur ein Name ist für die Wesensidentität des Absoluten mit seinen Erscheinungen, so ist hier der Zweck der Gnade, daß sich der Mensch seiner Identität mit Christo, d. h. seiner substantiellen Identität und phänomenalen Verschiedenheit von Gott bewußt werde. Dieses Ziel aber führt über den Theismus hinaus zur einzig richtigen Vermittlung zwischen Anihilierung und Verabsolutierung des Ich, zum konkreten Monismus hin. Die Gnade aber darf nicht als magische Einwirkung des Absoluten auf die geschaffene Substanz, sondern muß als eine naturgemäße Entfaltung der im Menschengeist providentiell niedergelegten Keime angesehen werden. Im letzteren Falle, wo die Anlagen dem Menschen zu seiner Entwicklung providentiell mitgegeben sind, und die Herbeiführung des Bewußtseins der Gottmenschheit auf ihnen beruht, ist die Gnade auch unverdient, die aus ihr fließende Heiligung des Menschen aber nicht bloß Werk der Gnade, sondern auch der sittlichen Selbstzucht.

Noch mehr, als obiges Resultat soll den theistischen Begriff der Gnade jene Einsicht erschüttern, daß das von der Gnade Gesetzte nur das lebendige Bewußtsein der seit jeher bestehenden Gottmenschheit bewirken soll. Wird so der Zweck, dem die Gnade dient, kritisch geläutert, so führt er über sich selbst hinaus, und der innerste Kern des Christentums treibt über die Gnade als überwundenen Begriff zur Wesensidentität mit Gott als höherem Begriff. Der sich selbst aufhebende Monismus führt also zum konkreten Monismus als allein richtiger, metaphysischer Grundlage des sittlichen Bewußtseins. Indem der konkrete Monismus alle substantielle Fremdheit zwischen Gott und Mensch aufhebt, zugleich aber auch die Verwischung der Grenzen durch Betonung des Menschen als objektiver Realität und alleiniger Wirklichkeit von vorn herein unmöglich macht, lehrt er den Menschen, daß er Gott nicht

erst zu suchen braucht; denn was er selbst ist, ist auch Gott; weder ist sein Geistesleben bloßer Schein, noch das schlechtsinnige Geistesleben; dennoch aber soll die Transscendenz Gottes in dieser Immanenz nicht untergehen. Geht so dem Menschen als realer Manifestation des Absoluten das Bewußtsein seiner Identität mit Gott auf, so betrachtet er die Welt und sein Verhältnis zu ihr in einem neuen Lichte. Mit der Einsicht der bisherigen irrtümlichen Gegenüberstellung seines Wesens und des göttlichen und seines Willens und des göttlichen siegt der geistige Mensch über den natürlichen in ihm. Nun hört das Sittengesetz auf, ihm als Fessel zu erscheinen, und er faßt den Vorsatz, ein göttliches Leben zu führen und tritt somit auf den Weg des vom Christentume Heiligung Genannten.

Wäre dies Prinzip der Wesensidentität des Menschen mit dem Absoluten bloß durch Vermittlung des Vernunfttriebes motivationsfähig, so könnte es sich auch außerhalb des religiösen Gebietes als wirksam erweisen. Da jedoch zu seiner Wirklichwerdung die das religiöse Bewußtsein bildenden drei Thätigkeiten des Intellektes, des Gefühls und des Willens erforderlich sind, und da der Inhalt dieses Prinzips dem des religiösen Bewußtseins am deutlichsten entspricht, so ist seine Benennung als „religiöses Moralprinzip" berechtigt, und die Identifizierung des christlich religiösen Prinzips mit ersterem solange unzuläßlich, als jenes durch Verwerfung des Theismus nicht monistisch wird und so das religiöse Moralprinzip einem geläuterten sittlichen Bewußtsein entsprechend nicht adäquater in sich befaßt, obwohl es dem Monismus in seiner Entwicklung immer näher kommt. Es ist somit unmöglich, die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins ohne die des religiösen Bewußtseins zu schließen, die aber, obwohl sie die Krone bildet, doch stets auf das sittliche Bewußtsein zurückweisen muß. Denn ist das religiöse Bewußtsein ein bloßes Ideal im Sinne einer inneren Gesinnung, so kann es sich doch nur in dem Bereiche des Sittlichen verwirklichen, und wie

erhaben auch die auf ihm basierende religiöse Sittlichkeit und Heiligung ist, so muß sie doch, wenn sie nicht inhaltsleer bleiben will, auf die subjektiven und objektiven Moralprinzipien zurückgreifen.

Trotz der Erhabenheit dieses Prinzips über alle bisherigen liegt dennoch eine unüberwindbare Schwierigkeit in seiner Forderung, daß der Mensch auf ein Wesen bezogen wird, dem gegenüber er sich nie unmittelbar sittlich bethätigen kann, ferner, daß die Konsequenzen dieses Prinzips bezüglich des Verhältnisses zu unseren Mitmenschen nicht über die des Prinzips der Wesensidentität der Individuen hinauskommen. Da aber letzteres auf dem Wege des sozialeudämonistischen Strebens zum Quietismus führte, so wird diese Konsequenz auch nach Verknüpfung des Prinzips der Wesensidentität der Individuen mit dem der Wesensidentität der Individuen mit Gott in Kraft bleiben. Eine sich mit dem Genusse ihrer Gottmenschheit begnügende, mystische, unthätige Gefühlsschwelgerei ist somit die gefahrdrohende Folge dieses Prinzips.

Alle diese Konsequenzen ergeben sich aus dem rein formellen Charakter der Forderung, sein Leben dem göttlichen Willen gemäß einzurichten, ohne doch den Inhalt dieses Willens zu kennen. Die Forderung dieses höchsten Willensinhaltes aber ist weder auf innerem, psychologischem Wege, noch in Gestalt einer äußeren, geschichtlichen Offenbarung zur Begründung der Sittlichkeit zureichend. Nur soviel kann als geklärtes Resultat des sittlichen Bewußtseins angenommen werden, daß, wenn es einen göttlichen Willen als metaphysische Voraussetzung des sittlichen Bewußtseins giebt, dieser vernünftig sein muß, und daß ein Wille mit vernünftigem Inhalte nur Zweck genannt werden kann. In diesem Falle aber ist die Welt die Realisierung des absoluten Willens und so Realisierung des absoluten Zweckes. Es entsteht nun die Forderung der Kenntnis jener höheren Zwecke, an denen sich der Mensch beteiligen soll.

Absolutes Moralprinzip.

Trotzdem, daß der konkrete Monismus das höchste meta-

physische Moralprinzip aller bisher erörterten ist, so ist er doch zur endgültigen Begründung der Sittlichkeit so lange unzureichend, so lange das Absolute als ruhendes Sein angesehen wird. Erst seine Verknüpfung mit der historisch teleologischen Weltanschauung kann ein Prinzip hervorbringen, bei dem sich das sittliche Bewußtsein beruhigen kann, weil es in ihm als der Einheit des Moralprinzips der Identität der Individuen mit dem Absoluten und der absoluten Teleologie das absolute Moralprinzip erkennt. Nur in diesem absoluten Moralprinzipe findet das sittliche Bewußtsein die metaphysische Voraussetzung aller Ideen und die Möglichkeit der Bekämpfung des Eigenwillens als potentiellen Bösen. Im Lichte dieses Prinzips erkennt der Mensch seinen Individualzweck als Spezialzweck seiner als phänomenaler Individualität, in dem absoluten Zwecke aber den Universalzweck seiner Person als wesenhafter Substanz. So sieht der Mensch nun in dem Lebensprozeß der Welt und des bewußten Geistes den realen Lebensprozeß des Absoluten als seines eigenen Wesens und in der sittlichen Weltordnung eine seinem eigenen Wesen entsprungene Ordnung. Auf diese Weise kann der Mensch die Vergöttlichung und Heiligung seines Wesens nur durch Teilnahme an dem realen Lebensprozeß des Absoluten bewirken, was ihm im Rahmen der sittlichen Weltordnung möglich ist.

Was das Prinzip der Wesensidentität der Individuen und das ihrer Identität mit dem Absoluten nicht vermochte, das führt das absolute Moralprinzip durch, indem es die Mitarbeit am Entwicklungsprozesse des Absoluten im Rahmen der sittlichen Weltordnung fordert. Die Förderung des Kulturfortschrittes aber erscheint stets als der relativ höhere Zweck, dem gegenüber die Förderung individuellen Wohles nur als Mittel sittlichen Wert besitzen kann, und der in diesem Falle auch dem Streben nach Förderung des eigenen Wohles zu Teil wird. Das wesentliche Moment des absoluten Moralprinzips ist stets die völlige Hingabe des Individualwillens an den absoluten Prozeß und zwar nicht um seinetwillen

sondern um des all — einen Wesens willen. Kann somit das absolute Moralprinzip auch als das Prinzip der auf ihr absolutes Subjekt bezogenen sittlichen Weltordnung genannt werden und steht diese so auf ihr absolutes Subjekt bezogene sittliche Weltordnung auch dem theologischen Begriffe des Reiches Gottes sehr nahe, so darf sie mit diesem doch nicht identifiziert werden, weil die Organisation dieses Reiches ein theistisches Gepräge an sich trägt, weil es ferner aus einer Summe substantiell getrennter Wesen besteht, und weil Gott dort bloß als transscendenter Gesetzgeber fungiert. Erst wenn diese Merkmale im Sinne des konkreten Monismus umgedeutet werden, kann der Begriff des Gottesreiches als Inhalt des absoluten Moralprinzips angesehen werden. So ist das absolute Moralprinzip das allumfassendste der sittlichen Prinzipien überhaupt.

Jedoch das sittliche Bewußtsein begnügt sich nicht mit der abstrakten Nacktheit dieses höchsten Prinzipes, sondern verwertet es erst dann recht, wenn es von jener ganzen Fülle der Prinzipien Gebrauch macht, die das absolute Moralprinzip umfaßt. Fern von jeder Ausschließung schließt das absolute Moralprinzip als höchster synthetischer Schlußstein alle vorherigen relativen Prinzipien in sich ein und verwendet sie.

Moralprinzip der Erlösung.

Fast könnte es nach Statuierung des absoluten Prinzips als höchsten überflüssig erscheinen, ein noch höheres zu suchen, und doch kann sich das sittliche Bewußtsein beim absoluten Prinzip nur in gewissen Fällen beruhigen. Nicht das bloße Bewußtsein der Wesensidentität mit Gott, sondern das Bewußtsein, daß der absolute Prozeß wirklich teleologisch ist, ist nötig, um sich an denselben hingeben zu können. So lange aber die induktiv ermittelten relativen Zwecke an einen inhaltlich unbekannten absoluten Zweck gebunden sind und diese Gebundenheit bloßer Glaube, nicht Überzeugung ist, kann dieser auch irrig sein und der Skepsis Blößen bieten.

Nach Durchwanderung des ganzen Gebietes des sittlichen Bewußtseins meint es Hartmann der Wahrheit zu schulden,

die letzte Forderung des sittlichen Bewußtseins, als folgerichtige Konsequenz seines bisherigen Denkens nicht unausgesprochen zu lassen. Wie sehr auch die Frage nach dem absoluten Zwecke als das menschliche Fassungsvermögen übersteigend betrachtet wird, so kann sich das sittliche Bewußtsein des denkenden Menschen die Frage nach dem Inhalte des absoluten Zwecks doch nicht versagen.

Nur das Bewußtsein, daß die persönliche Hingabe an die absolute Teleologie dem Absoluten nützt, macht uns dazu geneigt. Da dieses Zugutekommen meiner Hingabe nur möglich ist, wenn die relativen Zwecke, denen ich diene, die richtigen Mittel zum absoluten Zweck sind, und der absolute Zweck ein solcher ist, der dem Absoluten zu Gute kommen kann, so erfüllt sich erstere Bedingung, wenn das Absolute ein sich logisch bestimmendes, letztere, wenn der absolute Zweck ein absolut eudämonistischer d. h. wenn das übersittliche Ziel die Eudämonie des Absoluten ist. Alle Gestalten der Sichtbarwerdung des absoluten Zweckes sind Variationen der Eudämonie des Absoluten. Ob diese Welt ein Produkt der Liebe oder des Ehrgeizes oder eines Fluchtversuches aus seiner Einsamkeit ist, immer ist die Eudämonie des Absoluten der Hauptzweck und die Stellung der Glückseligkeit der Geschöpfe neben oder durch ihre Sittlichkeit nebensächlich. Ebenso ist es auch bei den metaphysischen Systemen, wo der Trieb nach Veränderung der Situation, die Idee zum Sichentäußern treibt; wohingegen an Stelle dieses absichtsvollen Aussichheraustreibens ein blinder Wille tritt, oder die Selbstzerspaltung des Einen in Viele als logische Notwendigkeit aufgefaßt wird, da hört alle Teleologie auf. So kann der absolute Zweck nur die Eudämonie des Absoluten sein, und die Verneinung dieser Wahrheit kann nur aus der Verwechslung des Individualeudämonismus mit dem absoluten Eudämonismus hervorgehen.

Aus dieser eudämonistischen Beschaffenheit des absoluten Zweckes läßt sich nur die eine logische Folgerung ziehen, daß

die absolute Teleologie des Weltprozesses vom Standpunkte des absoluten Subjektes aus betrachtet und auf dieses als ihren Träger bezogen, keinen sittlichen Charakter habe, da sie in Bezug auf das Absolute individualeudämonistisch ist. Mit anderen Worten: die Sittlichkeit, die selbst wieder nur im Dienste des Übersittlichen steht, ist nur im Bereiche der Individuation zu finden.

So stellt sich das absolute Moralprinzip als absolut eudämonistisch heraus. Jedoch kann die allgemeine Bestimmung des absoluten Moralprinzips dem sittlichen Bewußtsein noch nicht genügen; ebenso sind alle theistischen Versuche der näheren Bestimmung des absoluten Zweckes unzureichend. Hält man daran fest, daß es das Absolute selbst ist, das Alles mitfühlt, denkt und will, also Träger aller Lust und alles Leidens ist, und ebenso daran, daß es einen absoluten Zweck geben muß, dessen Mittel der Weltprozeß ist, und daß dieser absolute Zweck die Eudämonie des Absoluten ist, so scheint der Weltprozeß Selbstzweck für das Absolute zu sein, da er einen Zuwachs zu seiner schon vorher besessenen Eudämonie bewirkt. Doch ist die Annahme dieses Lustzuwachses nur dann möglich, wenn im Weltprozesse die Lust die Unlust überwiegt, im entgegengesetzten Falle müßte ein Unlustzuwachs eintreten.

Will man am Maßstabe des sittlichen Bewußtseins prüfen, ob die Annahme, daß das Absolute durch den Weltprozeß einen positiven Lustzuwachs gewinne, haltbar sei, so müssen drei Gestalten, die des trivialen, des ethischen und des religiösen Optimismus unterschieden werden, deren erste die Glückseligkeit auch schon vor der Sittlichkeit, deren zweite die Glückseligkeit durch die Sittlichkeit für möglich hält, deren letzte aber behauptet, daß das Leben, wenngleich es sittlich ist, keinen Lustüberschuß bietet. Nachdem der triviale Optimismus wegen der Unmöglichkeit der Ableitung der Selbstverleugnung als negativer Basis aller positiven Sittlichkeit aus ihm nicht bestehen kann, so ist ebenso der ethische Optimismus nicht Postulat des sittlichen Bewußtseins, sondern

vielmehr der evolutionistische. Obwohl die Meinung, daß die Glückseligkeit durch Sittlichkeit erhöht werden könne, diese zum pseudomoralischen Egoismus hinlenkt, muß doch soviel zugestanden werden, daß der an seinem Egoismus verzweifelte Mensch, wenn er ein sittliches Leben führt, dadurch noch ein relativ erträgliches Leben erhält. Doch ist der positive Lustertrag eines solchen Lebens damit noch nicht anerkannt. Je mehr der Mensch den Forderungen der Sittlichkeit, der Überwindung des Egoismus und der Hingabe an ein sittliches Leben genügt, desto gleichgiltiger wird ihm das Leben und desto größer die Erlösungssehnsucht.

Da Einzel- oder Gesamtsittlichkeit nur durch die Selbst- oder Gesamtverleugnung möglich ist, so ist der ethische Optimismus vor dem sittlichen Bewußtsein nicht stichhaltig. Ebenso, wie unleugbar auch jene höhere religiöse Freudigkeit sei, die über manches Elend dieses Lebens hinwegzuhelfen vermag, so muß auch der religiöse Optimismus vor dem Lichte der Kritik als zu leicht erfunden werden. Denn nicht bloß in den gewöhnlichen Gläubigen, sondern auch in den religiösen Genien überwiegt die Furcht vor dem Gericht die Freude auf die künftige Seligkeit, die nur ein Wechsel für die Zukunft ist, während für dieses Leben der Pessimismus anerkannt wird. Je mehr bei Klärung des religiösen Bewußtseins das Gefühl der Furcht weicht, destomehr tritt auch ein Verlangen nach dem stillen Frieden des Aufhörens der Herbeiwünschung der Seligkeit ein. Diese Stille aber ist nicht Seligkeit, sondern Resignation. Kann auch der letzte Versuch des Mystizismus nicht angenommen werden, und so der Optimismus nicht einmal auf religiösem Gebiete als stichhaltig angesehen werden, so ist die Wahrheit des eudämonologischen Pessimismus unumstößlich. Das Leben ist eben eine Qual; da es aber doch durchlebt werden muß, so ist das sittliche Leben noch die erträglichste Art zu leben.

Ist somit positive Glückseligkeit weder auf individuellem, noch collektivem Boden möglich, so ist der Versuch, einen

positiven eudämonistischen Zweck des Weltprozesses nachzuweisen, als gescheitert zu betrachten. Kann aber das sittliche Bewußtsein eines absoluten Zweckes nicht entbehren, kann es ferner den absoluten Selbstzweck nur als den eudämonistischen Selbstzweck des absoluten Individuums ansehen und kann es die Welt zur Erreichung eines positiven eudämonistischen Zwecks als geeignet nicht anerkennen, so bleibt nur die Alternative offen: entweder ist das ganze sittliche Bewußtsein und sein phänomenaler Entwicklungsprozeß Illusion oder es kann der absolute Zweck nur ein negativ eudämonistischer sein. Da diese Formulierung des absoluten Zweckes mit den bisherigen Postulaten des sittlichen Bewußtseins übereinstimmt, ist sie als entsprechender Schlußstein des Gewölbes, als Schlußglied in der logischen Kette zu betrachten.

Nach wiederholter, genauer Prüfung ergiebt sich, daß ein Weltprozeß, dessen negatives Erträgnis bei Annahme einer positiven Glückseligkeit des Absoluten diese mindert oder bei entgegengesetzter Annahme sein Leiden noch erhöht, nicht die Veränderung der Eudämonie des Absoluten als Zweck haben kann. So kann auch nicht eine unmittelbare Veränderung im Zustande des Absoluten, sondern nur eine mittelbare bestehen, die durch den Weltprozeß hervorgerufen wird. Die Eudämonie des Absoluten als absoluter Zweck müßte in diesem Falle so wichtig sein, daß ihr zu Lieb selbst die unvermeidlichen, unmittelbaren, negativen Folgen des Weltprozesses mit in den Kauf genommen werden müßten. Doch ist die Annahme einer solchen Forderung der Glückseligkeit Gottes nur dann möglich, wenn das Absolute vor oder außer dem Weltprozesse unselig ist. Ein Gott, der im entgegengesetzten Falle glückselig ist und, um noch glückseliger zu werden, einen Weltprozeß insceniert, der den Geschöpfen unmittelbar nur Qualen und ihm selbst nur indirekt einen kleinen Lustertrag bringt, wäre verachtbar und könnte unsere Hingabe an ihn nicht erwarten. So ist jede Annahme einer Glückseligkeit des Absoluten vor dem Weltprozesse eine anthropopathische

Idealdichtung. Das unselige Absolute wird durch den Vernunftzweck veranlaßt, sich in den Weltprozeß mit all seinen Leiden zu stürzen, um zur Beseitigung seiner Unseligkeit und zum Frieden zu gelangen.

Auf die Frage, ob die transscendente Unseligkeit Gottes größer war, als sein immanentes Leiden im Weltprozesse, kann man antworten, daß erstere ohne Weltprozeß unendlich und somit schlimmer gewesen wäre, als das durch den Weltprozeß verendlichte immanente Leiden. So ist also das Elend dieser Welt gleichsam als ein juckender Ausschlag am Absoluten, als ein schmerzhaftes Zugpflaster zu betrachten, das sich das Absolute selbst auflegt, um sich von einem inneren Schmerz zu befreien. So wäre die transscendente Unseligkeit jenes Unlogische, das wir als Voraussetzung der Zweckthätigkeit und Anwendung des Logischen erkannten, der absolute Zweck aber wäre das Zurückführen des Unlogischen aus der Unseligkeit seiner Aktualität zu dem Frieden der Potentialität; das Mittel hierzu aber wäre der Sieg des Logischen über das Unlogische auf dem Wege der Vervollkommnung der sittlichen Weltordnung. Einen Gott, der, um noch seliger zu werden, sich in Gestalt zahlloser Opfer martert, müßte das sittliche Bewußtsein verachten. Einem Gotte aber, der die fürchterlichsten Leiden auf sich nimmt, um die noch schwereren Leiden zu verkürzen, müßten alle Herzen entgegenschlagen, selbst wenn dieser Gott nicht mit unserem Wesen identisch wäre. Ein Wesen aber, das als absolutes Subjekt die Summe alles unendlichen Leidens in sich zusammenfaßt, um sich seiner transscendenten Unseligkeit zu entledigen, ein solches Wesen, das im Grunde unser eigenes Wesen ist, muß uns bewegen, uns an die Förderung des Weltprozesses und der Verkürzung des Lebensweges des Absoluten mit allen Kräften hinzugeben. Nicht Liebe kann das höher entwickelte sittliche Bewußtsein zu Gott hegen, die die Möglichkeit der Gegenliebe voraussetzt, sondern nur Mitleid gegen das absolute Subjekt, das da leidet. Jedoch ist es besser, das Gefühl, das wir gegen

das Absolute besitzen, nicht als Mitleid zu bezeichnen, da dieses zwei Subjekte, ein leidendes und ein Mitleid fühlendes voraussetzt, diese Voraussetzung aber sich nur dann erfüllen könnte, wenn der Mensch auf seine Wesensidentität mit dem Absoluten zu reflektieren unterließe. Weit entsprechender wird dasjenige Verhalten des Individuums gegenüber dem Absoluten sein, das aus dem Bewußtsein seiner absoluten praktischen Solidarität mit diesem hervorgeht und das in ihm einen tiefen Wiederschein des Schmerzes des Absoluten als Gottesschmerz hervorruft, der vermöge seiner tief religiösen Bedeutung die Geringschätzung des eigenen Leidens und die völlige Hingabe an den Weltprozeß bewirken muß. Mit aller Sorgfalt jedoch ist hier, eine leicht zur Selbstbehauptung führende wollüstige Schwelgerei im Gottesschmerze, jene Verherrlichung des Schmerzes, die man als Selbstzweck anpreist, zu bekämpfen.

Ist somit dieses ganze Prinzip als Moralprinzip der Erlösung zu bezeichnen, so darf diese Erlösung doch nur in absolutem Sinne verstanden werden, der gegenüber das einzelne Individuum von seiner Pflicht, der Hingabe an den Weltprozeß, durch den Tod erlöst wird. Die Welt als Ganzes kann nur durch Erlösung des Absoluten auf dem Wege des Weltprozesses erlöst werden. Nur indem Gott durch die Welt erlöst wird, kann er diese erlösen, der Mensch aber, sofern er Erscheinung ist, findet im natürlichen Verlaufe seines Lebens die Erlösung und kann durch Teilnahme an dem Weltprozesse Gott erlösen. So wird die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins nur damit endigen können, daß sie im realen Dasein die Incarnation Gottes, im Weltprozeß seine als des Fleisch Gewordenen Passionsgeschichte und zugleich den Weg, der der Erlösung entgegenführt, in der Sittlichkeit aber die Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges sieht.

Mit Erörterung der Triebe und Ziele der Seligkeit, meint Hartmann, könnte man die phänomenologische Untersuchung des sittlichen Bewußtseins abschließen, da sich ja doch in ihnen der ganze Inhalt dieses Bewußtseins erschöpfe. Doch da erhebt sich nach den an theologische, eschatologische Schilderungen erinnernden Erörterungen Hartmanns der fortwährend bekämpfte und dennoch nicht vertilgte Urfeind aller Sittlichkeit, das potentielle Böse, der Eigenwille in Gestalt des sich für absolut haltenden Ich. Vergebens wurde ihm die Unmöglichkeit der Erreichung seines Glücksstrebens, die objektiven Ziele, an denen er mitarbeiten kann, und die Triebfedern, die ihn zu dieser Arbeit befähigen, mit einem Worte, der ganze Reichtum des sittlichen Bewußtseins vor die Augen gestellt, er steht dennoch noch ungebrochen da. Wie ist es aber möglich, so muß man fragen, daß alle diese Bemühungen zu keinem günstigen Resultate führten, und, daß demzufolge die Sittlichkeit noch immer eines letzten Grundes entbehrt? Wir erhalten darauf die allerdings bedenkliche Antwort Hartmanns, daß die bisher erörterten Triebfedern und Ziele der Sittlichkeit wohl den Inhalt des sittlichen Bewußtseins bilden, jedoch die Verbindlichkeit noch nicht in sich beschließen. Erst wenn durch Verlassen des Bodens der Individuation dem Glauben des Individuums an seine Absolutheit jede Stütze genommen wird, erst wenn durch Hinübertreten in die Sphäre jenseits der Individuation das Individuum den Glauben an seine Substantialität aufgiebt, soll nach Hartmann eine letzte Begründung der Moral möglich sein. Hierin aber ist die Notwendigkeit einer metaphysischen Basis für die Ethik von Hartmann anerkannt, ohne die die Sittlichkeit in der Luft schwebt. Was die subjektiven und objektiven Moralprinzipien und ihre Kombination nicht vermochte, der Ethik die letzte und unerschütterliche Basis zu verleihen, und den Eigenwillen ganz unter die Füße zu bringen, das soll die Gründung der Ethik auf eine metaphysische Weltanschauung wirken. Doch wird man

sich hier kaum jenes Einwandes enthalten können, daß, wenn es all den bisherigen Beweisen nicht gelang, den Eigenwillen durch Erweckung der Einsicht seines unvernünftigen Strebens zu brechen, welche Beweise als dem sittlichen Bewußtsein immanente doch eine viel bezwingendere Kraft auf ihn ausüben müßten, dies durch die ferner liegenden, abstrakten, metaphysischen Beweise noch in viel geringerem Maße gelingen dürfte. Sehen wir jedoch von diesen allzugroßen Hoffnungen ab, die Hartmann an die Annahme der einen oder anderen theoretischen Weltanschauung für die Sittlichkeit knüpft, so wird man das Bestreben dennoch nur mit Freuden begrüßen können, wenn er sich zur Gründung der Moral auf metaphysischem Boden anschickt und das Bedürfnis empfindet, sie mit dem Absoluten in Zusammenhang zu bringen. Nicht unbeachtet wird man es jedoch lassen dürfen, daß die Metaphysik in der Hartmannschen Ethik nicht die Grundlage bildet, aus der diese hervorwächst und ihr eigenartiges Gepräge erhält, sondern vielmehr die Spitze des induktiv ermittelten ethischen Aufbaues. Wohl wird man dem entgegenhalten können, daß doch auch der bei weitem größere Teil seiner Ethik, die ganze Fülle subjektiver und objektiver Moralprinzipien, in dem Lichte der pessimistischen Weltanschauung betrachtet wird, doch muß eben zwischen empirischem, phänomenalem und metaphysischem Pessimismus unterschieden werden. Gewiß steht die ganze Ethik Hartmanns unter dem Gesichtspunkte des Pessimismus; doch ist der des ersteren Teiles ein sich auf die negative Lustbilanz der empirisch gegebenen Welt beziehender empirischer Pessimismus, so ist der des zweiten Teiles vielmehr ein mit der Lustbilanz des Urgrundes der Welt sich befassender metaphysischer Pessimismus. In seinem Unwillen über das Elend dieses Lebens, folgert der Pessimismus nach rückwärts auch auf die Unvollkommenheit des letzten Prinzips desselben und trägt seine Weltanschauung auch in das Absolute hinüber.

Hartmann hatte einen großen Teil seiner phänomenologischen Untersuchungen, den ganzen Bereich der subjektiven Moralprinzipien, unter dem Namen sittlicher Triebfedern befaßt, um dann in den objektiven Moralprinzipien die Ziele und in den absoluten den Urgrund der Sittlichkeit festzustellen. Betrachtet man jedoch diese beiden letzteren Abschnitte, so wird man sich jener Wahrnehmung nicht erwehren können, daß auch sie sich lediglich mit jenen inneren Triebfedern oder von außen kommenden und bedingten Veranlassungen beschäftigen, die den Menschen zur Sittlichkeit bewogen hatten. So sollte z. B. das Bewußtsein, daß das Streben nach Glück, Frieden und allgemeiner Gleichheit in den tierischen Zustand der Urzeit zurückführt, und daß nur der unzählige Opfer fordernde kulturelle Entwicklungsprozeß zu immer größerer Annäherung der sittlichen Weltordnung und somit des absoluten Zweckes führt, zur Hingabe an diesen, meist so grausamen Entwicklungsprozeß bewegen. In noch gesteigertem Maße aber trifft dies bei den absoluten Moralprinzipien zu. Einem ununterbrochenen roten Faden gleich zieht sich durch alle diese Prinzipien die eine Hauptfrage: welcher Art das Absolute und das Verhältnis der Menschen zu ihm sein müsse, um daraus ein sittliches Verhalten der letzteren ableiten zu können. Es handelt sich also auch hier um Triebfedern der Sittlichkeit, wenngleich um solche, die in das transscendente Gebiet gehören. Man könnte sich demgegenüber vielleicht auf das erste, das monistische Prinzip berufen, das doch eigentlich nur das Verhältnis des Menschen zum Menschen behandelt, also nicht ins transscendente Gebiet hinübergreift; doch muß dabei bemerkt werden, daß auch dieses Prinzip aus rein metaphysischen Gründen abgeleitet wird, und daß es ein offenbarer Fehler ist, daß Hartmann statt zuerst das Verhältnis des Menschen zum Absoluten zu untersuchen und aus diesem dann auf das der Menschen untereinander zu folgern, zuerst sich mit letzterem befaßt und diesen ungerechtfertigten Sprung durch erhoffte,

aber nicht erreichte unmittelbare praktische Konsequenzen entschuldigen will.

Mit der ganz allgemeinen Frage, welche Metaphysik die wahre Grundlage eines hoch entwickelten sittlichen Bewußtseins sein könne, beginnt Hartmann seine Erörterungen. Nach gänzlicher Verwerfung des individualistischen, zur Verabsolutierung des Ich führenden Pluralismus und ebenso des in Heteronomie auslaufenden abstrakten Monismus, der alle Vielheit der Dinge und Individuen in bloßen Schein verflüchtigt, sieht Hartmann besonders im philosophischen Theismus die falscheste Art aller metaphysischen Weltanschauungen und erst in dem völligen Sieg einer höheren Weltanschauung über den Theismus den Anfang einer neuen Kulturperiode. Als das Prinzip dieser neuen, auf metaphysischer Basis ruhenden autonomen Sittlichkeit aber proklamiert Hartmann das des concreten substantiellen Monismus des Wesens, der aber die innere Vielheit der realen (d. h. objektivphänomenalen) Objektivationen des All-Einen nicht aus-, sondern einschließt, eines Monismus, der das Bewußtsein und die Persönlichkeit nur in der Sphäre der Individuation sucht. In durchgehends bewahrter, gehässiger Weise, wendet sich Hartmann ganz besonders gegen den Theismus und das diesen auf religiösem Gebiete repräsentierende Christentum. Nur eine gewaltthätige Zerreißung dessen, was von Anfang an zusammengefügt war, eine unberechtigte Trennung von Gott und den Individuen sieht Hartmann im Theismus, dessen Resultat dann die Paradoxie der geschaffenen Substantialität und des persönlichen anthropomorphisierten Gottes sein muß. Es ist selbstverständlich, daß man hier mit Hartmann so lange nicht wird rechten dürfen, als sein Begriff vom Absoluten und seine Ansicht von der Individuation, ebenso wie von der Persönlichkeit überhaupt eine vom christlichen Standpunkte so grundverschiedene ist. Mit der dem Pantheismus überhaupt eignenden Verachtung des auf das Absolute bezogenen Persönlichkeitsbegriffes beschränkt auch Hartmann diesen nur auf die indivi-

duelle Sphäre. Es ist selbstverständlich, daß man den gewöhnlichen Einwand, der gegen den Pantheismus erhoben zu werden pflegt, daß man doch das in der Persönlichkeit sich ausdrückende höchste Sein auch auf das Absolute wird angewendet werden müssen, auch gegen Hartmann wird geltend machen können; ebenso fragt es sich aber andererseits, ob denn der Theismus mit seinem persönlichen Gotte und den ihm gegenüberstehenden persönlichen menschlichen Wesen zwischen diesen wirklich eine so tiefe Kluft gräbt, daß sie sich nur als fremd gegenüberstehende Egoisten erscheinen müßten. Wohl sieht der Theismus dem absoluten, persönlichen Gott gegenüber auch in den Einzelindividuen in sich beschlossene, für sich existierende Einzelwesen, die eben, weil aus der Substanz des Absoluten hervorgegangen, auch einen, wenngleich schwächeren Teil dieser Substantialität an sich tragen; doch liegt nicht in dieser gottebenbildlichen Substantialität, an der alle Menschen partizipieren, auch ein verknüpfendes Band, das die Individuen an ihren gemeinsamen Ursprung und ihr daraus entspringendes nahes Verhältnis unter einander erinnert? Freilich ein so alles verschlingendes Absolutes, wie das Hartmannsche Unbewußte, wird neben sich keine substantiellen Wesen, sondern nur durchaus vergängliche und determinierte, an die Modi Spinozas erinnernde Erscheinungsformen seiner selbst dulden können, die aber nach Hartmann dennoch das einzige reale Sein bilden sollen.

In der Erkenntnis dieser absoluten Identität des Kernes aller Wesen, in dem Bewußtsein der gemeinsamen phänomenalen Objektivation des all- einen Wesens in dieser Erkenntnis der absoluten Wesensgleichheit der Individuen soll der Grund alles sittlichen Verhaltens, aller Bekämpfung des Egoismus zu finden sein. Wie sehr aber auch Hartmann den Wert der Einsicht dieses absoluten monistischen Verhältnisses betont und in ihm jeder ethischen Skepsis, jeder Bemäntelung unsittlicher Handlungen den Boden unter den Füßen zu entziehen glaubt, so muß auch hier, wie bei dem Prinzip der

Liebe, der Einwand erhoben werden, daß die ganze Sittlichkeit, die aus der Einsicht dieser Wesensgleichheit der Individuen hervorgehen soll, lediglich ein, wenn auch auf metaphysischem Wege abgeleiteter Egoismus ist, und der Egoismus sollte gerade gebrochen werden. Denn wenn man das Wohl des Anderen nur darum fördert, weil dieser lediglich mein eigenes Wesen ist, und wenn die Nichtförderung desselben nur deshalb zu einem verwerflichen Widerspruche mit sich selbst wird, so liegt diesem Verhalten ein versteckter Egoismus zu Grunde. Ist aber die letzte Konsequenz dieses vielgepriesenen monistischen Prinzips eine über den Egoismus nicht hinausführende, so wird das Christentum sich wohl hüten, seine feste die Sittlichkeit, ebenso die Bruder- und Menschenliebe besser verbürgende theistische Basis mit der von Hartmann als allein seligmachend verkündeten monistischen zu vertauschen, zugleich aber auch auf die ihr von Hartmann erteilte Zukunftsrolle daß sie in der Betonung der Nächstenliebe bereits die gefühlsmäßige Antizipation der monistischen Wesensidentität bedeute, verzichten. Die echte Samariterliebe, die wie ein heilender Engel durch dieses Leben zieht, begnügt sich stets mit dem Bewußtsein der gleichen Gottebenbildlichkeit, ohne sich in so mystische, alle persönlichen Grenzen verwischende und die Menschheit zu einer verschwommenen Masse verwandelnde und schließlich doch in Egoismus ausmündende Spekulationen zu verlieren.

Das Prinzip der Liebe hatte Hartmann mit dem Geständnisse geschlossen, daß die Liebe, wie hoch sie auch stehe, doch so lange nicht wird segensreich wirken können, so lange sie nicht auf einer festbegründeten, theoretischen Weltanschauung ruhe. Nun hat das monistische Moralprinzip diese gebracht und man müßte erwarten, daß nun endlich das Ziel erreicht sein wird. Doch auch hierin wird man getäuscht; denn das monistische Prinzip, das die Erkenntnis der Wesensidentität aller Individuen brachte, kann sich vermöge seiner die ganze Menschheit umfassenden All-

gemeinheit, seinem Wesen nach nur in dem Streben nach dem größtmöglichen Glücke der möglichst großen Zahl äußern und muß so zu der von Hartmann angenommenen Konsequenz des Sozialeudämonismus, zur Vertierung führen. Es liegt auf der Hand, daß diese Konsequenz nicht naturgemäße Folge des monistischen Prinzips sein kann. Nur weil Hartmann in der Vertierung die Folge des Strebens nach allgemeinem Wohle sieht, kann dieses wenig schmeichelhafte Resultat auch hier auftreten; Hartmann beraubt sich dadurch selbst jener edleren Motive, die ihm das monistische Prinzip in der einen oder anderen Hinsicht hätte an die Hand geben können. Denn mußte das sozialeudämonistische Prinzip in ein rauhes und grausames Entwicklungsprinzip umschlagen, so würde auch das monistische bei demselben Resultate dasselbe thun müssen, und es würde damit das Gegenteil aller überschwänglichen Humanität eintreten, zu der das monistische Prinzip seiner Hartmannschen Fassung nach führen müßte. So führt denn das monistische Prinzip, trotzdem daß es auf metaphysischem Boden ruht, letzten Endes nicht über das der Liebe, besonders der Allliebe und deren versteckten Egoismus hinaus. In seine Lücken soll nun das religiöse Prinzip treten.

Man könnte angesichts dieses Prinzips in Erstaunen versetzt werden, weil Hartmann, der durch sein ganzes Buch alles spezifisch Religiöse bekämpft, sich nun auf religiösen Boden stellt. Noch überraschender aber ist diese religiöse Wendung, wenn man sich fragt, ob auf pessimistischem Boden, in der pessimistischen Weltanschauung für Religion überhaupt Raum sei, ob eine Weltanschauung, die diese ganze Welt nur als Folterkammer ansieht, die durch einen unvernünftigen Schritt des grundlosen Willens die furchtbarste Sünde des Seins auf sich lud, und die nur wieder durch ihren beschleunigten Untergang gesühnt werden kann, überhaupt von Religion reden darf? Wie verschieden man auch das Wesen der Religion fassen und bald die eine, bald die andere Seite

darinnen betonen mag, immerhin wird sie die Beziehung eines Niedrigen auf das Höhere, eines Endlichen auf das Unendliche, eines Vergänglichen auf das Ewige bedeuten müssen. Der Begriff der Religion setzt zwei Wesen voraus, von denen das eine höher stehen muß, wenn sich der Begriff der Religion nicht in den der Freundschaft auflösen soll. Sind diese unerläßlichsten Voraussetzungen des Zustandekommens einer Religion im Pessimismus erfüllt? Wir müssen darauf mit einem entschiedenen „Nein" antworten. Wohl wird auch hier das Individuum auf ein sogenanntes Absolutes bezogen; jedoch schon dessen Benennung bei Schopenhauer als „blinder Wille", bei Hartmann als „Unbewußtes" lassen in seine Stellung einen Einblick thun. In beiden Fällen ein nebelhaftes Wesen, das weder persönlich, noch bewußt ist, und das in seiner Dummheit zum größten Sünder wird, ja das nach Hartmann durch den Menschen erlöst werden muß, um zur Ruhe zu kommen! So ist dieses Wesen doch ein recht elendes, bedauernswürdiges, mit dem man nach Hartmann nur tiefes Mitleid haben kann, ein Wesen, das weder Gegenstand der Liebe noch der ehrfurchtsvollen Dankbarkeit, noch des Gebetes sein kann. Doch muß man fragen: kann bei Beziehung auf ein solches Wesen, das in jeder Weise unter dem allgemeinen Menschenniveau steht, von Religion die Rede sein? Sicherlich nicht! Wie aber kann aus der Beziehung auf ein solches Wesen die Begründung des sittlichen Bewußtseins hervorgehen? Der Pessimismus thut besser, von Religion überhaupt nicht zu reden. Nimmt er diese aber dennoch in seinen Gedankenkreis auf, so ist dies inkonsequent.

Gewiß wird man mit ungleich größerem Rechte von einer Religion des Pantheismus reden dürfen, als von einer Religion des Pessimismus. Dem gegenüber könnte man sich wohl auf den durchaus pantheistischen Monismus Hartmanns berufen, auf Grund dessen doch auch eine Religion möglich wäre; doch stellt sich die Sache bei näherer Betrachtung ganz

anders. Ist es im Grunde ein gewisser unleugbarer idealer Zug, der den Pantheismus, der das Absolute in jeder Lebensäußerung sucht, durchdringt, so ist dem gegenüber der Metaphysik Hartmanns der Pantheismus nur Mittel zum pessimistischen Zweck, nur dazu dienend, um durch ihn eine derartige Wesensidentität zu konstruieren, aus der die Gemeinschaftlichkeit des Leidens zwischen Gott und Mensch und die pessimistische Erlösungssucht erklärt werden soll. Nur weil Hartmann an der pessimistischen Weltanschauung von dem Elende des Lebens festhaltend, dieses von einem persönlichen Wesen nicht abzuleiten vermag, muß sein Absolutes unpersönlich und unbewußt sein.

Es ist eine merkwürdige Thatsache, daß Hartmann, nachdem er im Laufe seiner ethischen Untersuchungen den am Schlusse der Pseudomoral ganz verworfenen Egoismus an so vielen Stellen durch eine Hinterthür wieder hinein schlüpfen hat lassen, gegen diesen hier so äußerst skrupulös ist. Um nur auch den Schein eines Egoismus zu vermeiden, läßt er Gott weder Subjekt, nach Objekt der Liebe sein, da er sich im ersten Falle selbst, in letzterem aber wir, da Gott in Allen Alles und unpersönlich ist, uns selbst lieben würden. Gesetzt den Fall aber, daß Gott persönlich wäre und wir als seine persönlichen Geschöpfe angesehen würden, was könnte uns dann noch hindern, ihn, wie das Christentum thut, zum Gegenstande unserer höchsten, reinsten Liebe zu machen? Nur weil nach pessimistischer Ansicht das Elend dieser Welt gegen seinen Schöpfer keinen Dank und keine Liebe, sondern höchstens Empörung hervorrufen kann, und weil man einen solchen Gott, falls er Person wäre, nicht lieben könnte, darf Gott nicht persönlich sein. Hier haben wir es eben wieder mit einer Preisgebung der Persönlichkeit Gottes, mit ihrer Aufopferung auf dem Altare des Pessimismus zu thun.

Da somit Gott jede Persönlichkeit abgesprochen wird, so soll man nach Hartmann ihn bloß in seinen Erscheinungen lieben können. Bedenkt man aber, daß der Hartmannsche

Gott bei näherer Betrachtung überhaupt ganz in den Erscheinungsformen aufgeht und sein Fürsichsein so gut wie illusorisch wird, so muß unsere Liebe zu den Erscheinungen im letzten Grunde doch auch die zum Absoluten bedeuten. Wie wenig auch Hartmann weder das Individuum im Absoluten, noch dieses in den Individuen untergehen lassen will, so müssen ähnliche Äußerungen, wie „Gott kann nur lieben als Mensch, und der Mensch nur geliebt werden als Gott" oder „dem Menschen wird klar, daß Gott er selbst ist", doch deutlich erkennen lassen, daß wir es hier mit dem Untergehen Gottes in seinen „vielen Manifestationen" zu thun haben.

Indem sich Hartmann im Laufe der weiteren Erörterungen über dieses Prinzip in einer fortwährenden Polemik gegen das Christentum ergeht, ist es eine merkwürdige pessimistische Umwertung und Umdeutung aller spezifisch christlichen Heilsbegriffe, die er hier vollzieht. Die Offenbarung die Gnade, die Gottmenschheit, die Gotteskindschaft und die Heiligung, sie müssen sich alle diese Umdeutung und Aufhebung und Mitbefassung unter den nach Hartmann einzig richtigen konkreten Monismus gefallen lassen, dessen Annahme dem untergehenden Christentume noch einigen Halt zu geben vermöchte. In überschwänglichen Worten schildert Hartmann die Erhabenheit des Bewußtseins sich auf Grund dieses konkreten Monismus mit Gott eins und jede substantielle Trennung zwischen sich und dem Absoluten aufgehoben zu wissen. Doch hatten wir schon früher das Untergehen des Absoluten in seinen Erscheinungen konstatieren müssen, so wird man, trotzdem daß Hartmann von einer Verwischung beiderseitigen Grenzen durch den konkreten Monismus nichts wissen will, darin sogar eine Setzung des Individuums an Gottes Statt finden müssen, was ja alle derartigen Aussagen, wie: „Ich brauche Gott nicht mehr zu suchen — ja sogar zu sagen, daß ich ihn schon habe, wäre viel zu wenig gesagt — denn was in mir ist, das ist Er". (S. 817) und andere von der Gött-

lichkeit „des eigenen Wesens" und der eigenen „Gottmenschheit" zur Genüge beweisen. Es ist überhaupt ein schrankenloses Durcheinanderwerfen mystischer, pantheistischer Begriffe, das Hartmann hier vollzieht und das von seinem Pantheismus eine nur ganz verworrene Vorstellung giebt. Trotzdem, daß das Individuum als einzige Wirklichkeit, als bewußte Persönlichkeit, eigentlich höher, als das unpersönliche und unbewußte Absolute stehen müßte, soll dennoch das Aufleuchten des Identitätsbewußtseins mit demselben eine völlige Umwandlung seines innersten Wesens, die Verlassung des bisherigen natürlichen und das Betreten des geistigen Weges, mit einem Worte die Heiligung hervorrufen. Mit vollem Rechte aber wird man die Möglichkeit der Entstehung einer solchen Erhebung und Weihe des Gemüts aus dem Identitätsbewußtsein mit dem Absoluten zurückweisen müssen, solange dieses als unbewußter, unpersönlicher und grundloser absoluter Wille, also lediglich unter dem menschlichen Niveau stehend angesehen wird.

Nachdem Hartmann die Bedeutung des religiösen Moralprinzips als Prinzip der pantheistisch-monistischen Wesensidentität der Individuen mit dem Absoluten nicht hoch genug hat anschlagen können, findet er schließlich auch dieses nicht für in jeder Beziehung geeignet, um die letzte Voraussetzung des sittlichen Bewußtseins bilden zu können. Solange das Absolute, mit dem wir uns auf Grund des konkreten Monismus identisch fühlen, als ewig ruhendes Sein erfaßt wird, kann auch der konkrete Monismus in sittlicher Beziehung nur ein Schwelgen des religiösen Menschen in diesem ewigen Frieden, eine Sehnsucht nach dem Untergange in dieser absoluten Ruhe sein, kann auch diese religiöse Sittlichkeit nur zum müßigen Quietismus führen. Wer in den bisherigen Gedankengang Hartmanns einen tieferen Blick geworfen und seine Abneigung von allem, was Ruhe heißt, seine Vorliebe für den verzehrenden und aufreibenden Kampf, sein Losungswort: „Vorwärts, um jeden Preis dem Ende zu" kennt, wird es

verstehen, daß er sich beim religiösen Prinzipe nicht beruhigt, sondern zum absoluten Prinzipe weitertreibt.

Ist es der Begriff des Zweckes, der bewußten Zweckthätigkeit, besonders aber der Heraklitische Begriff rastlosen Werdens und Entwickelns, den Hartmann mit ganz besonderer Liebe festhält, so gesellt er diesen zu seinem Absoluten als ruhigem Sein und faßt dieses als wahren Prozeß auf. Nun erst soll dem sich sittlich bethätigenden Menschen Gelegenheit geboten werden, sich in den Dienst dieses Prozesses zu stellen, in dem sich der reale, göttliche Lebensprozeß vollzieht; nun erst soll er in seinem Individualzweck seinen ihm im organischen Stufenbau der Individualzwecke zufallenden Spezialzweck erblicken. Erst das absolute Moralprinzip bewirkt die völlige Hingebung des Eigenwillens an den absoluten Prozeß als der absoluten Teleologie, und zwar nur um jenes absoluten willen, dessen Lebensprozeß eben dieser Weltprozeß ist. Freilich aber wird auch hier jene Frage nicht unaufgeworfen bleiben können, ob bei völliger Wesensidentität diese Hingabe letzten Endes doch nicht aus Egoismus entspringt. Im Übrigen läßt Hartmann dieses absolute Moralprinzip an allen jenen Vorzügen partizipieren, die er im teleologischen und eudämonistischen Prinzip festgestellt hatte.

Wohl hatte das absolute Prinzip mit der Forderung der gänzlichen Hingabe an den absoluten Zweck geschlossen, doch hat es nicht dessen Inhalt bestimmt. Das sittliche Bewußtsein aber, das sich mit dem bloßen Glauben an die absolute Teleologie dieses absoluten Zweckes, der teleologischen Bedingtheit der relativen Zwecke durch den absoluten nicht beruhigen kann, will auch das „Was" des absoluten Zweckes kennen. Wie hoch daher auch das absolute Prinzip stehen mag, das sittliche Bewußtsein drängt über den Glauben an die Richtigkeit desselben hinaus zur reinen Erkenntnis seiner Wahrheit. Hartmann ist sich bei dieser Untersuchung des lebhaften Widerspruches wohl bewußt, den diese Erörterungen hervorrufen werden; dennoch glaubt er sie „als aufrichtiger Wahrheits-

forscher" nicht unausgesprochen zu lassen. Ist es aber wirklich die letzte Forderung des sittlichen Bewußtseins und das „unausweichbare Ergebnis eines folgerichtigen Denkens", was sich hier Hartmann zu erörtern anschickt, so muß man fragen, wozu diese gewisse Zurückhaltung, die große Bescheidenheit, diese Ansichten stets als persönliche zu nennen, stammt. Sind sie Forderungen des sittlichen Bewußtseins und des folgerichtigen Denkens, so sind sie auch allgemeingültige, objektive Normen, dann aber darf Hartmann auch allen denjenigen, die diese Forderungen als die allgemein vernünftigen und so die ihrigen anerkennen, nichts desto weniger zumuten, dieses letzte der heiligen Hallen zu betreten.

Es ist der von Hartmann in seinen „philosophischen Fragen der Gegenwart" bezeichnete ureigenste metaphysische Pessimismus, der den Inhalt dieses letzten des Erlösungsprinzips bildet. Sein leitender Gedanke ist die Frage, welcher Art das Absolute sein müsse, um genügender Erklärungsgrund dieser Welt nach pessimistischer Anschauung zu sein und um das persönliche Verhältnis der Individuen zu ihm zu bestimmen.

Nur die Überzeugung, daß die persönliche Hingabe der Individuen dem Absoluten zu Gute kommen soll, weil dieses etwas sich logisch bestimmendes, d. h. die richtigen Mittelzwecke zum Hauptzwecke wählendes und über dies alles ein absolut eudämonistisches ist, soll zu dieser Hingabe an dasselbe bewegen können. Hartmann stellt hier die absolute Eudämonie der individuellen schroff gegenüber und meint, daß eine Verwechselung der beiden, beziehungsweise die Verwerfung der Wahrheit der ersteren schon darum unmöglich sei, weil die Vorzüge des sozialeudämonistischen Prinzips dem absoluten in noch gesteigertem Maße zukommen müssen. Jedoch fragt es sich, wie Hartmann zur Parallele dieser beiden Prinzipien kommt, — offenbar auf Grund seines monistischen Pantheismus, der die absolute Eudämonie kollektivistisch fassen muß. Wie aber ist es dann möglich, daß Hartmann nur

von einer Beziehung der absoluten Teleologie auf das Absolute als Träger derselben spricht und sie wieder individualeudämonistisch nennt. Oder kann die Eudämonie des Absoluten einmal sozialeudämonistisch, ein anderes mal wieder individualeudämonistisch genannt werden? Das wäre nur bei strengem Auseinanderhalten des Absoluten als fürsichseienden und als in die Wesen eingehenden d. h. beim Theismus möglich; im pantheistischen Monismus aber, wo das Absolute in den Individuen so gut wie versinkt, wird seine Eudämonie, weil mit der der Individuen gleich, stets einen sozialen Charakter an sich tragen. In diesem Falle wird aber auch die Leugnung der Sittlichkeit eben nach Hartmannscher Anschauung in Bezug auf das Absolute hinfällig.

Gesetzt den Fall aber, daß die absolute Teleologie wirklich individualeudämonistisch wäre, was wäre das denn für ein Absolutes, auf das die Sittlichkeit nicht könnte bezogen werden? Um wieviel höher steht da das Christentum und alle diejenigen sittlichen Weltanschauungen, die im Absoluten das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit, das erhabenste sittliche Ideal sehen, dessen matten Reflex wir nur vorstellen, dennoch aber diesem Ideal stets zustreben müssen. Es scheint, als ob Hartmann das Sittliche nur auf die Einzelwelt bezöge, des Absoluten aber unwürdig und anthropopathisch halte. Wer freilich im Sittlichen nur ein Produkt der in den Menschen hineingepflanzten Triebe, nur ein Ergebnis psychologischer Prozesse sieht und selbst das Gewissen so wenig zu würdigen weiß, mit einem Worte: die Sittlichkeit nur von unten nach oben entstehen läßt, wird vor ihrer Anwendung auf das Absolute zurückscheuen müssen. Doch abgesehen auch hiervon könnte ja das Absolute Hartmanns, weil unbewußt und unpersönlich, überhaupt nicht unter den Begriff des Sittlichen gefaßt werden.

Indem Hartmann in seinen Erörterungen weitergeht, setzt er die Eudämonie des Absoluten als absoluten Zweck als angenommen voraus, zu dem der Weltprozeß das Mittel

ist, und folgert daraus, daß dieser für das Absolute Selbstzweck sein müßte, solange er ihm einen positiven Lustzuwachs sichert. Da jedoch das Ergebnis dieses Weltprozesses von dem in ihm überwiegenden Quantum von Lust oder Unlust abhängig ist, da ferner die qualvolle Wirklichkeit des Lebens den Optimismus in jeder Art unmöglich macht, so wird auch der Ertrag des Weltprozesses ein nur negativer sein können, so kann nur noch der eudämonologische Pessimismus als Wahrheit angesehen werden. Nachdem Hartmann den trivialen Optimismus unbedingt verworfen, findet er auch in der Sittlichkeit und dem religiösen Gefühle nichts derartig beglückendes, was in der eudämonologischen Abwägung des Weltprozesses nach der positiven Seite hin den Ausschlag geben könnte. Dennoch aber soll seiner Meinung nach ein sittliches Leben ein relativ erträglichstes sein. Man wird hier die unwürdige Stellung, die Hartmann der Sittlichkeit einräumt, nicht verkennen können. Nicht Selbstzweck ist ihm die Sittlichkeit, sondern nur erleichterndes Mittel gegenüber dem qualvollen Leben, das doch durchgekämpft werden muß. Das aber ist eine unleugbar egoistische Anwendung des Sittlichen.

Ist somit der eudämonologische Pessimismus die erkannte alleinige Wahrheit, und ist die im Zustande des Absoluten durch den Weltprozeß hervorzurufende Veränderung so wichtig, daß ihr zu Liebe auch die ungünstigen Folgen desselben mit in den Kauf genommen werden müssen, so muß das Absolute vor dem Weltprozesse unselig gewesen sein; um sich von dieser unendlichen Unseligkeit durch ein endliches Leiden ein für allemal zu befreien, stürzt sich das Absolute in den Weltprozeß, nimmt alle Leiden auf sich, um durch diesen Weltprozeß erlöst zu werden. Einen solchen Absoluten, sagt Hartmann, in dem wir schließlich nur uns selbst erkennen, muß unsere Liebe, unser Mitleid zu Teil werden.

Es ist die nächstliegendste Frage, die sich hier aufdrängt, ob denn das Absolute auf unser Mitleid rechnen, ob es auf unsere totale Hingabe Anspruch erheben darf. Ist es doch

ein unpersönliches und unbewußtes Wesen, das unserem Vorstellungskreise so ferne liegt, daß wir in uns für dasselbe überhaupt keine Gefühle nähren können. Und was ist es doch andererseits für ein armseliges Absolutes, das, wie Hartmann sagt, sich nur insofern erlösen kann, als es von der Welt erlöst wird. Es ist ein ohnmächtiges, hilfloses Absolutes, das um sich zu erlösen, diesen Weltprozeß inszeniert, dann aber, wie die Fliege im Spinnengewebe, darin hängen bleibt, bis sich dieser auflößt, bis die Menschheit nach Einsicht aller Illusionen ins Greisenalter tritt und den Drang zum Wollen überhaupt aufgiebt. Wer wollte hier noch leugnen, daß der Mensch, von dem der empirische Pessimismus so unwürdig urteilt, hier, in der pessimistischen Metaphysik, zum Erlöser des Absoluten erhoben wird? -- Fragt man nach dem Wege, auf dem sich diese Erlösung vollziehen soll, so bezeichnet Hartmann die Beschleunigung des Weltprozesses durch den möglichst vollkommenen Aufbau der sittlichen Weltordnung. Diese sittliche Weltordnung soll den absoluten Zweck seiner Erfüllung der Erlösung in absolutem Sinne näher bringen. Wird jedoch, so muß man hier fragen, mit zunehmender sittlicher Weltordnung, mit Versittlichung aller Lebensgebiete das Leben nicht erträglicher und freundlicher werden und die Erlösungssehnsucht in gleichem Maaße der größeren Freude am Leben Platz machen?

Mit einer völligen Umdeutung des christlichen Heilsprozesses, mit der pessimistischen Umwertung aller theologischen Begriffe, mit einer pessimistischen Heilslehre, die in dem realen Dasein die Inkarnation des Absoluten, im Weltprozesse seine Passionsgeschichte, zugleich auch den Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten, in der Sittlichkeit aber die Mitarbeit an derVerkürzung des Leidensweges sieht, schließt Hartmann seine Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins.

Wirft man am Schlusse der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins auf den dort entwickelten Inhalt dieses Bewußtseins, auf die reiche Fülle von Moralprinzipien einen Rückblick, so wird man die tiefgehende Psychologie, die reiche Lebenserfahrung, die umfassende Menschenkenntnis, die sich darin offenbart, gewiß nicht hoch genug anschlagen können. Es ist das ganze Werk ein selten tiefer Einblick in die tiefstliegenden und geheimnisvollsten, dem Auge des Beobachters sich nur zu leicht verschließenden Gewebe und Regungen des seelischen und speziell des sittlichen Lebens. Wer wollte jenen unermüdeten Forschungseifer, jenes eifrige Suchen auch nach den geringsten Spuren keimartiger Sittlichkeit verkennen, das Hartmann hier an den Tag legt? Und dennoch, woher jenes Gefühl der Unruhe, des nie Rastenkönnens, das den Leser dieses Werkes beschleicht, und ihn vergeblich nach einem Ruhepunkt suchen läßt, bis er ihn endlich am Ende des Werkes findet, doch auch hier nur, um getäuscht in seinen Erwartungen unbefriedigt zu bleiben? Es ist ein ununterbrochenes Vorwärtstreiben, ein fortwährendes Hinausweisen der Prinzipien über sich selbst, das der Leser hier in Gestalt der Unruhe empfindet. Schon glaubt man auf einzelnen Höhen, z. B. der des Prinzips der Liebe, des Pflichtgefühls, des Zweckes angelangt für das Sittliche einen Maßstab gefunden zu haben und sich bei ihm einige Zeit aufhalten zu dürfen, da treiben schon auch diese Prinzipien zu höheren hinüber. Es ist ferner eine fortwährende Ungewißheit, in der sich der Leser bezüglich der Schätzung der einzelnen Prinzipien befindet. Wo anders aber wäre diese zu suchen, als in dem schwankenden Verhalten, das Hartmann selbst zu diesen Prinzipien einnimmt? Schon glaubt man das eine oder andere Prinzip überhaupt abgethan zu haben, da entdeckt Hartmann darin doch wieder einen relativen, zeitlich bedingten oder pädagogischen Wert, um dessenwillen sie doch auch in der Ethik mitbefaßt werden sollen.

Von den vielen, sich immer wieder erneuernden derartigen

Verwerfungen und Wiederaufnahmen desselben Prinzips mag nur die Erwähnung der auffallendsten genügen. Mit der denkbar schärfsten Kritik wendet sich Hartmann gegen alle auf dem Christentume basierenden Religionsgemeinschaften und sieht in ihnen nur die Erziehungsstätte zu blindem Gehorsam, zur rückhaltslosen Anerkennung der fremden Autorität, eine kulturfeindliche Macht, die durch überflüssige Demütigung den Menschen alles seines Inhaltes, alles Selbstvertrauens beraubt, um ihn so mit fremden Gütern auf magische Weise zu erfüllen. Dieselbe Heteronomie aber, die er besonders in ihrer kirchlichen Gestalt gänzlich verwirft, findet er dennoch für den größten Teil der Menschen, besonders die Kinder, Frauen und einen großen Teil der Männer unentbehrlich; ja er geht in der Anerkennung der theologischen Ethik, die doch eigentlich seiner Ansicht entsprechend diese Heteronomie großziehen müßte, soweit, daß er ihr bis Hegel den Vorrang vor der philosophischen Ethik einräumt. Woher aber dieses Schwanken zwischen Negation und Position, zwischen Verwerfung und doch Wiederaufnahme der Autorität, der Ausschließung des individualeudämonistischen Strebens und seiner indirekten Anerkennung als teleologisch bedingten Mittels für höhere Zwecke? Es muß hier ganz besonders jene schwierige Stellung in Betracht kommen, in die sich Hartmann selbst versetzt. Auf der einen Seite Pessimist durch und durch, will er sich doch andererseits vor jener Ertötung aller lebensfreudigen Aktivität hüten, die der konsequent durchgeführte Pessimismus mit seiner Lehre von der Willensverneinung zur Folge haben muß. Nichts mehr als die Schopenhauersche Resignation hassend, war sich Hartmann dessen wohl bewußt, daß eine gänzliche Aburteilung der von den nichtpessimistischen Ethiken behandelten Prinzipien auch eine Verwerfung aller der darunter befaßten natürlichen und geistigen Güter der Menschheit bedeuten würde, und daß deren gänzliche Verwerfung doch wieder zu obigem verpöntem Resultate führen müßte. Trotzdem aber wird man Hartmann von dem Vorwurfe, die

einzelnen Prinzipien nicht vorurteilsfrei behandelt zu haben, doch nicht befreien können. Es ist die immer wieder durchbrechende pessimistische Weltanschauung, von der die Prinzipien ihr eigentümliches Gepräge erhalten und ganz anders als in den sonstigen Ethiken beurteilt werden.

Dieser Umstand führt uns zur Frage nach der Beschaffenheit und Tragweite des Hartmannschen Pessimismus. Hartmann selbst scheint der Ansicht zu sein, daß er einen lebensvolleren, gemäßigteren Pessimismus verkünde, als Schopenhauer, und in der That scheint besonders die Mitaufnahme der Idee in sein Absolutes, sodann die absolute Teleologie, besonders aber die von ihm immer wieder hervorgehobene historische, evolutionistische Betrachtungsweise seine Meinung zu unterstützen. Dennoch aber ist dies nur scheinbar so: daß die bestehende Welt vermöge der im Absoluten mit befaßten logischen Idee die beste unter den möglichen, trotzdem aber noch elend genug ist, so daß ihr Nichtsein ihrem Sein vorzuziehen wäre, daß diese Ansicht Hartmanns im Grunde doch mit der Schopenhauerschen übereinstimmt, hat schon die Einleitung hervorgehoben. Im weiteren wird man Hartmann gewiß Recht geben müssen, wenn er in der Erörterung über sein Verhältnis zu Schopenhauer (vergl. „philosophische Fragen der Gegenwart" pagg. 27 f.) seine historische Weltanschauung der unhistorischen Schopenhauers gegenüber hervorhebt, wenn er sich der Resignation, dem verfeinerten Epikurärismus der Schopenhauerschen Weise gegenüber auf die positive ethische Bedeutung seiner Forderung, der thätigen Hingabe an den Weltprozeß, beruft, wenn er statt der Schopenhauerschen Weltflucht und der individuellen Erlösung die Arbeit in der Welt und die absolute Erlösung betont. Allein im Grunde kommt er doch bei der Frage des Weltzieles zu ähnlich verneinenden Konsequenzen, wie Schopenhauer: Denn was nützt die historische Weltanschauung, das streng durchgeführte Entwicklungsprinzip, die Zweckmäßigkeit des Weltprozesses, wenn dies alles doch nur zur Beschleunigung des Herbeiführens des Greisen-

alters der Menschheit, der Erlösung, dem Aufhören alles Seins ohne Rest führen soll? Und wie soll das thätige Mitarbeiten an diesem Vernichtungsprozesse allgemeine ethische Bedeutung gewinnen? Wohl dürften sich einzelne heroische kaltblütige Naturen finden, die sich in den Dienst eines solchen Prozesses mit fester Entschlossenheit stellen würden, der größte Teil der Menschen aber würde einem solchen Prozesse jede Unterstützung versagen. Und wäre das nicht nur natürlich? Bedeutet eine solche Forderung wie sie Hartmann stellt, nicht die Verleugnung des innersten Kernes des Menschen? Wer den Lebensdrang, der die Menschen erfüllt, richtig erkannt, wer da weiß, daß es für denselben keinen so fürchterlichen Gedanken giebt, als den der Vernichtung des eigenen Ich und keinen beruhigenderen Trost, als den des Glaubens an ein Fortleben jenseits dieser Zeitlichkeit, der wird einsehen, wie wenige sich zu einer solchen Arbeit, zur Beschleunigung des Endes alles Seins bekennen werden.

Der Pessimismus, den Hartmann vertritt, ist eben ein absoluter Pessimismus, er ist die Geltendmachung der pessimistischen Weltanschauung auf alles Seiende, nicht nur auf das empirisch gegebene Leben, sondern auch auf das absolute selbst, das sich ja eben in dieser empirischen Wirklichkeit darlebt.

Unter dem trübenden Einflusse dieser pessimistischen Weltanschauung verliert Hartmann die Fähigkeit, die realen und idealen Güter der Menschheit ihrem wahren Werte nach zu würdigen, und sieht überall auch aus dem Kelch der edelsten Freuden den bitteren Tropfen heraus. Von der mannigfachen, unleugbaren Ungesundheit sozialer, wirtschaftlicher und allgemein kultureller Verhältnisse unserer Zeit ausgehend, sanktioniert er diese in seinem Pessimismus und bemüht sich besonders in den objektiven Moralprinzipien auf geschichtsphilosophischem Wege zu beweisen, daß die Zukunft nur eine extensiv und intensiv gesteigertere Verschärfung und Erschwerung der Lebensbedingungen mit sich bringen müsse, und daß, je

höher die Kultur steigt, desto höher auch die Bedürfnisse und die Empfänglichkeit für das Leiden und das Leiden selbst werden müssen. Daß mit fortschreitender Kultur jedoch auch die Fähigkeit zum Genießen aller, besonders aber der feineren Lebensgüter die größere Zugänglichkeit derselben auch für weitere Kreise Schritt hält, größere Humanität und Menschenachtung hervorbringt, scheint Hartmann nicht genug gewürdigt zu haben. Als nicht minder verfehlt muß es angesehen werden, daß Hartmann nach Maßgabe unserer Zeit, die auf allen Gebieten menschlichen Seins und Handelns eine im eminenten Sinne verworrene Kampfeszeit der verschiedenen Geister ist, die ganze Zukunft der Menschheit beurteilt. Da jedoch diese, seiner Meinung nach, nur in einer fortwährenden Verschlechterung sämtlicher Lebensverhältnisse bestehen könne, muß der Pessimismus die einzig richtige Weltanschauung der Zukunft werden und alle übrigen verdrängen.

Wie getrübt jedoch auch all' diese Ansichten Hartmanns sein mögen, so wird ihm doch jene richtige Grundauffassung von der Sittlichkeit zugestanden werden müssen, daß diese nicht ein ruhender, passiver Zustand des Menschen, sondern eine sich stets ins Handeln umsetzende innere Gesinnung ist. Stttlichkeit und Aktivität sind für Hartmann zwei sich deckende Begriffe, was dem thatenlosen Quietismus Schopenhauers gegenüber gewiß einen Fortschritt bedeutet. Ist Hartmann der Quietismus so das prinzipiell Unsittliche, so kann doch auch die teilweise Berechtigung der von ihm so betonten Selbstverleugnung nicht ganz geleugnet werden, freilich aber nicht in dem Maße, wie sie Hartmann fordert, in welchem Falle sie doch wieder eher zur Weltflucht und in den Selbstmord, als zum Leben und Wirken für das Gesamtwohl führen müßte. Wohl erhält seine Ethik durch diese Betonung der Selbstverleugnung, der im Kantschen Sinne geforderten Trennung von Sittlichkeit und Eudämonie, einen gewissen edlen, erhabenen und weihevollen Zug, dennoch aber ist auch jener ethische Rigorismus unverkennbar, in den Hartmann

durch seine allzu pedantischen Forderungen hier verfällt. Man könnte vielleicht geneigt sein, die in einigen seiner ethischen Prinzipien sich offenbarende Ähnlichkeit mit der christlichen Ethik zu überschätzen; und es liegt diese Gefahr um so näher, als Hartmann sich so vielfach der spezifisch christlichen Begriffe und Formen bedient, diese jedoch in seinem Sinne völlig umdeutet. — Dies führt zur Frage: was trennt Hartmann von der christlichen Ethik?

In seinen Erörterungen über sein Verhältnis zu Schopenhauer (vergl. „philosophische Fragen der Gegenwart" pag. 33) hebt Hartmann hervor, daß er das Christentum eben seiner Weltflucht wegen hasse, Schopenhauer aber eben mit dieser Seite des Christentums sympathisiere. Dem gegenüber meine ich vielmehr, daß das Christentum weder zu dem Haß Hartmanns, noch der Sympathie Schopenhauers Veranlassung giebt. Es liegt hier wieder jener vorurteilsvolle Vorwurf vor, daß das Christentum die Weltverachtung verkündige. Wohl dürfte dieser Vorwurf auf das mittelalterliche und teilweile noch heute bestehende katholische Mönchstum, auf einzelne pietistische Strömungen zutreffen, doch wird das auch in Bezug auf die reformatorische Ethik der Fall sein können, die doch die Welt mit ihren Ansprüchen und Angelegenheiten aus ihrer Verachtung zu Ehren gebracht und jedem Menschen in derselben seinen Arbeitskreis angewiesen hat? Oder bedeutet die christliche Hinweisung aus dieser Welt der Unvollkommenheit und Vergänglichkeit auf ein vollkommeneres Sein die Verachtung dieser Welt? Die große Kluft zwischen der christlichen und Hartmannschen Ethik liegt eben darin, daß, während erstere, wenngleich dieses Leben nicht unterschätzend, darin doch nur eine Vorbereitungsfrist für die Ewigkeit sieht, die Hartmannsche Ethik den Menschen als durchaus vergängliches Individuum in dieser Welt ganz aufgehen läßt. Denn nach dem Tode soll ja dem Individuum seine Erlösung von der Qual des Daseins und seine Zurückführung in das Nichts gesichert sein.

Eine weitere und wohl die wichtigste Kluft, die die beiden ethischen Richtungen von einander scheidet, ist ihre verschiedene Auffassung über jenes Gebiet des Seins, auf das der Begriff des Sittlichen bezogen werden kann. Während die christliche Ethik in Gott die höchste Form des Sittlichen, seinen Urgrund, das höchste sittliche Gut sieht, verwahrt sich Hartmann gegen die Ausdehnung des Begriffs des Sittlichen auch auf das Absolute und läßt die Sittlichkeit überhaupt nur in der Sphäre der Individuation zur Geltung gelangen, was wieder in seinem Gottesbegriff seine Begründung findet. Das höchste Ziel, daß die christliche Ethik dem Menschen steckt, ist, daß er nebst persönlicher Aneignung der Natur in ununterbrochenem Zusammenhange mit Gott an dem letzten Ziele alles sittlichen Handelns, an dem Bau des Reiches Gottes mitarbeite. Die Sittlichkeit auf pessimistischem Boden aber ist „die Mitarbeit an der Abkürzung des Leidens- und Erlösungsweges". Während ferner das Christentum den ethischen Wert aller realen und idealen Güter der Menschheit aus ihrer Beziehung auf den persönlichen Gott als absoluter Güte ableitet, ihnen daher keineswegs allen Wert abspricht, bedeutet der Pessimismus, und so auch der Hartmann'sche, die Entwertung dieser Güter. Nur eines flüchtigen Blicks auf seine Ansichten über die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen, über die Ehe, die Geschlechtsliebe, die Eltern- und Kindesliebe, selbst über Kunst und Wissenschaft, bedarf es, um die pessimistische Geringschätzung aller dieser Güter zu erkennen.

Wie dem allen aber auch sei, eines wird man dem Pessimismus doch nicht absprechen können: den tiefen Ernst mit dem er dieses Leben betrachtet, die große Ausdauer, mit der er in die Tiefen des menschlichen Lebens hinabsteigt Sie sind ebenso seine Vorzüge, wie auch die Erweckung des Bewußtseins von dem Ernste dieses Lebens, seiner Forderungen und unserer Pflichten gegenüber demselben einem verflachten Optimismus gegenüber gewiß berechtigt sind. Doch aus dem

Ernste dieses Lebens auf sein unendliches Elend, auf die Bevorzugung seines Nichtseins vor dem Sein zu folgern, ist nicht berechtigt. Wohl wird die pessimistische Weltanschauung zu allen Zeiten und namentlich in unserem Zeitalter ähnlichen Epochen, die an der Grenze einer alten und an der Schwelle einer neuen Periode stehend, mehr Kampf, als Frieden aufweisen, stets Anhänger finden, jedoch ob diese Weltanschauung als die Forderung der Willensverneinung, auf ethischen Boden übersetzt, wie Hartmann hofft, die einzig richtige Sittlichkeit hervorbringen und auch von der Geschichte der Ethik und der Menschheit überhaupt bestätigt werden wird, darf mit Recht bezweifelt werden.

Ernste dieses Lebens auf sein unerbittliches Elend, auf die Beobachtung seines Schicksals vor dem Sein zu fällen, ist nicht berechtigt. Wohl wird die pessimistische Weltanschauung zu allen Zeiten und namentlich in unserem Zeitalter ähnlicher Epochen, die an der Grenze einer alten und an der Schwelle einer neuen Periode stehend, mehr Anklang, als früher aufweisen, stets Anhänger finden, jedoch ob diese Weltanschauung als die Forderung der Willensverneinung, zur ethischen Norm erheben, wie Hartmann hofft, die einzig sittliche Sittlichkeit hervorbringen und auch von der Geschichte der Ethik und der Menschheit überhaupt bestätigt werden wird, darf mit Recht bezweifelt werden.

Vita.

Ich, Julius Martin Walser, ward am 27. September des Jahres 1871 in der in Ober-Ungarn, im Zipser Komitate, liegenden Stadt Leutschau geboren. Nachdem ich bereits im Jahre 1875 meinen Vater durch den Tod verloren hatte, absolvierte ich, erzogen von meiner in Leutschau lebenden Mutter, die dortige Volksschule und das ebenfalls dort sich befindende königl. kathol. Obergymnasium, das ich nach abgelegtem Abiturientenexamen im Jahre 1890 verließ. Ich widmete mich nun dem Studium der Theologie und bezog im September des Jahres 1890 die vom Kirchendistrikt unterhaltene evangelisch theologische Akademie zu Eperies (Ober-Ungarn). Nach Absolvierung der vorgeschriebenen acht Semester, machte ich im Juni des Jahres 1894 das Kandidatenexamen und im September desselben Jahres das Examen pro ministerio, nachdem ich bereits im Juni des Jahres 1892 das ebenfalls erforderliche „Fundamentalexamen" bestanden hatte. — Ich Oktober des Jahres 1894 bezog ich die Leipziger Universität, wo ich durch vier Semester hindurch ununterbrochen meinen theologischen und philosophischen Studien oblag, wobei ich für die reichen-Anregungen meinen hochverehrten Lehrern, den Professoren der Theologie, Herren Chr. E. Luthardt und G. A. Fricke, nicht minder den Professoren der Philosophie, Herren M. Heinze, Joh. Volkelt und E. Marx mich zu ganz besonderem Danke verpflichtet fühle.

Inhalt.

Walser, Julius Martin

Über die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins E. v. Hartmanns Eine kritische Darstellung seiner Moralprinzipien

1897